

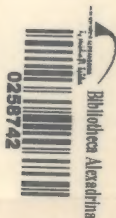
السياسة

أصولها وتطورها في الفكر الغربي

الأستاذ الدكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة وناشط فيها
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٣

دار المعرفة الجامعية
شارع سويفر - الإسكندرية



السياسة

أصولها وتطورها في الفكر الغربي

الدكتور
عبد الحميد بن محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٣

دار المعرفة الجامعية
شارع سويز - الإسكندرية
١٩٨٣

مقدمة

إذا ما غرضنا النظر عن الحضارات القديمة غير اليونانية ، لبقيت لدينا الحضارة اليونانية بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الضخمة في ميدان الفكر الإنساني . وإذا ما اقتربنا من كتب من تلك الحضارة بهرت عقولنا الأفكار والخطرات والنظريات التي جابت هذه الحضارة ، بعض هذه الأفكار فلسفي بأعلى ما تمثله الفلسفة من حب الحكمة ومحاولة الحياة معها والتوصل إليها ، وبعضها ديني يحاول الوصول إلى ما هي الروح ، والأساس اللاهوتي للوجود ، والكشف عن كنه وما هي المبدأ الأول ، وبعضها كوزمولوجي يحاول الكشف عن جوانب الطبيعة وقوانينها وعلاها ، وبعضها إيمتمولوجي يستكشف كنه المرفه ، وطبيعتها وصالحها ، وحدودها .

ولم تكف هذه الحضارة بالغموس في تلك المشاكل التي ما زالت وسوف تزال دائما بمثابة حوار طويل متصل يسهم المفكرون فيه بأرائهم ونظرياتهم طوال التاريخ دون أن يضعوا لهذا الحوار الإنساني نهاية . ودون أن يصلوا فيه إلى نتيجة متفق عليها . أنها فتحت الباب على مصراعيه أمام أفكار ونظريات سياسية وأخلاقية وإجتماعية وإقتصادية ونفسية ورياضية وغيرها ، ومرت بها في ثانيا ذلك الحوار الطويل المتصل الذي لا تنتهي حلقاته ولا تنقطع ما دامت الحياة ودام التاريخ .

وكان لا بد من قوانين تصمم الذهن من الوقوع في الخطأ وتفسير بقضاياها وأحكامها — أيا كانت وفي أي فرع معرفي — في طريق الصواب دون ما أدنى لاجتراف . وهنا قام المنطق الصوري الأرسطي قويا عملاقا . وأوضح

أوسطران على أى فكر أن يستعين بتلك الآلة (الخلق) بقوانينه الثلاث :
عدم التناقض ، والذاتية ، والثالث المرفوع : لئلى تكون نتائجه متفقة مع
مقدماته ، ولئلى تضمن الصحة وعدم التناقض فى أى فرع وفى أى فكر .

هكذا نشأت فى أحضان تلك الحضارة العريقة الفلسفة والعلم وكل الفروع
المعرفية الأخرى ... ولقد نشأت كاملة واضحة بصورة جعلت الكثيرين يقرون
أن العلم والفلسفة وسائر أنواع المعرفة قد ولدت كاملة عند اليونان ، وأنه
لا سبيل لأى دارس أو مفكر أن يلفظها أو يبتعد عنها أو يحاشاها ، وأن
ما جاء بعدها من أفكار لم يكن إلا مجرد قبول أو رفض لها ، ولكنها ظلت هى
دائما المحور أو الأساس الذى دارت حوله كل الأفكار .

وتالت الأفكار السياسية الغربية ، الواحدة تلو الأخرى ، فنجابت آفاق
العصر الرومانى مثقلة من العصر اليونانى الذى سيطرت عليه أفكار أفلاطون
وأرسطو بالذات ، وهنا ظهر بوليبيوس وشيشرون وسينيكا وأبيكتيتوس
وماركوس أوريليوس ، وحينما تقدمت أكثر واجهتها الديانة المسيحية ، فظهر
من بين المفكرين السياسيين من خضع لسلطة النقل ، وظهر من بينهم من خضع
لسلطة العقل ، وظهر فريق ثالث يحاول التوفيق بين العقل والنقل ، وتمثل الفكر
السياسى فى هذا العصر فى آراء ونظريات أوغسطين وجون أوف سالبسورى
وتوما الإكوينى ودانق وماوسيليو أوف بادوا .

إلا أنه ظهور عصر النهضة قد واكبه فكر سياسى واضح تمثل فى آراء
مكيافيللى وآراء أصحاب حركة الإصلاح الدينى من أمثال لوتر وميلانثون
وژونجى وكالفن كما تمثل فى الحركة المناهضة للطفلة وفى فكر بودان .

غير أن العصر الحديث قد شاهد نمجا فى الأفكار والنظريات والمذاهب

السياسية لم يسبق له مثيل من قبل ، فظهرت مذاهب هوبز واسبينوزا ولوك ومونتسكيو وروسو وبيرك وتوماس بين .

وفي الفلسفة المعاصرة تشابكت المذاهب وتصارعت وتعددت ، إلا أننا
أرنا أن تفتح هذا العصر الأخير بفلسفة هيغل السياسية وتعقينا آثارها عند
ماركس والماركسية بصورة مسهبه ، كما تعقينا آثارها عند بولانكييت صاحب
مذهب المثالية المطلقة في الفلسفة وفي السياسة .

وأعتقد أنني بهذا العمل قد قدمت خلاصة الحوار الفكرى السياسى الطويل
منذ بدايته حتى منتهاه .

والله ولي التوفيق ؟

دكتور هل عبد المعطى محمد

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة ٤

الفصل الأول

الفكر السياسي عند الاغريق

١ - دولة المدينة الإغريقية	١٩
أ - اسبرطة ...	٢٢
ب - أثينا ...	٢٦
٢ - الفكر الفلسفي السياسي لدى الإغريق	٣٢
أ - الفكر السياسي السوفسطائي	٣٨
ب - أصول الفكر السياسي عند سقراط	٤١
ج - الفلسفة السياسية عند أفلاطون	٤٥
١ - نشأة الدولة أو المدينة	٤٥
٢ - تربية الأحداث الممذنين للحكم	٤٨
٣ - الدولة والعلاقات الثلاث	٥١
٤ - أنواع الحكومات	٥٤
د - السياسة عند أرسطو	٥٦
أ - الدولة اجتماع سياسي طبيعي	٥٩
ب - نقد أرسطو لموقف أفلاطون السياسي	٦٣

صفحة

٦٦	١- دولة المدينة ؛ عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها
٦٦	أ - العناصر الضرورية لوجود المدينة
٦٧	ب - موقع المدينة
٦٨	ج - مساحة المدينة وتعداد سكانها
٦٩	د - أنواع الحكومات
٧٢	هـ - الدولة والسلطات الثلاث
٧٧	و - النظرية العامة لشعورات
٨٢	ز - طبيعة الفكر الميامى الأرسطى

الفصل الثانى

الفكر الفلسفى السياسى خلال العصر الرومانى

٨٩	تقديم
٩٢	١ - الفكر السياسى عند بوليبىوس
٩٢	أ - نظرة تاريخية
٩٤	ب - أشكال الحكومات
٩٥	ج - على التغيرات السياسية
٩٩	د - خصائص الدستور المختلط
١٠٢	٢ - الفكر السياسى الرواقى عند شيشرون
١٠٢	أ - نظرة تاريخية
١٠٥	ب - بطل آراء شيشرون

- ٨ - أ - الأنواع الثلاثة والنوع المختلط للحكومات
- ٥ - د - القانون الطبيعي وفكرة الإنسانية الشاملة
- ٣ - ٣ - الفكر السياسي عند سينيكا
- ٦ - ٤ - المبدأ والامبراطور : فيلسوفان رواقيان
- ٩ - أ - إبيكتيتوس
- ٣ - الطغيان والحرية
- ٦ - ب - ماركوس أوريليوس

الفصل الثالث

المسيحية والنظرية السياسية في العصور الوسطى

- ٣ - أ - تقديم
- ١٥ - ب - القديس أوغسطين
- ١٤ - ٣ - جون أوف سالسبورى
- ١٩ - د - توما الإكوينى
- ١٤ - هـ - دانتي
- ٦٣ - و - مارسيلير أوف بادوا

صفحة

الفصل الرابع

الفكر الفلسفي السياسي في عصر النهضة

١٧٥	١ - تقديم
١٧٧	ب - الهجوم على الفيلسوف السياسي
١٨٤	ج - حركة الإصلاح الديني
١٨٨	أولاً : مارتن لوتر...
١٩٣	ثانياً : ميلانغتون ...
١٩٧	ثالثاً : زونجلي
١٩٩	رابعاً : كافن
٢٠٣	خامساً : تقيي
٢٠٥	د - مناهضة الطغاة
٢١٠	هـ - فلسفة السياسة عند بودان ...

الفصل الخامس

الفكر الفلسفي السياسي في العصر الحديث

٢٢٢	١ - تقديم
٢٢٥	٢ - الفكر الفلسفي السياسي ضد هوبز
٢٢٧	أ - حالة الطبيعة الأولى
٢٣٢	ب - فكرة العقد الاجتماعي...

صفحة

٢٣٤	١- مفهوم السيادة ومفهوم الحرية
٢٣٧	٢- أشكال الحكومات
٢٣٨	٣- فكرة القانون
٢٤٠	٤- مكانة هويزر السياسية
٢٤٣	٥- فلسفة السياسة عند آسينور
٢٤٤	أ- الحقوق الطبيعية وحالة الطبيعة
٢٤٧	ب- الدولة والنقل
٢٤٩	ج- الحرية
٢٥٢	د- السلطة الدينية والسلطة الدينية
٢٥٥	هـ- الفكر الفلسفي السياسي عند لوك
٢٥٧	١- حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية
٢٦١	٢- العقد الاجتماعي
٢٦٤	٣- الحكومة وفصل السلطات
٢٦٧	٤- حق الثورة
٢٧٠	٥- مكانة لوك السياسية
٢٧٣	٥- الفكر السياسي عند مونتسكيو
٢٧٣	أ- تقديم
٢٧٥	ب- القانون وروح القانون
٢٧٩	ج- أشكال الحكومات
٢٨٢	د- انتقال وتحول أشكال الحكومات
٢٨٤	هـ- الحرية والمسيودية

صفحة

٢٨٩	و- تأثير العنفس والطبوغرافيا
٢٩٢	٣- مكانة مونتسكيو السياسية
٢٩٤	٦- نظرية روسو السياسية
٢٩٦	١- حالة الطبيعة
٣٠٥	٢- العقد الاجتماعي
٣١٠	٣- السيادة والقانون
٣١٤	٤- الحكومة عند روسو
٣٢١	٥- مكانة روسو السياسية
				٧- الفكر السياسي المحافظ عند بيرك
٣٢٤	أ- تقديم
٣٢٨	ب- بيرك والثورة الفرنسية
٣٣٠	ج- الملكية
٣٣٢	د- السلطة المحافظة عند بيرك
٣٣٧	٨- فيلسوف الحرية : توماس بين
٣٣٧	أ- بين والثورات الثلاث
٣٤٢	ب- المبحر على المواركية
٣٤٥	ج- حقوق الانسان
٣٤٨	د- الحرية
٣٤٩	و- مكانة بين السياسية

الفصل الأول

الفكر الفلسفي السياسي عند الإغريق

- ١ - دولة المدينة الإغريقية
- ٢ - الفكر الفلسفي السياسي لدى الإغريق .
 - أ - الفكر السياسي السوفسطائي
 - ب - أصول الفكر السياسي عند سقراط
 - ج - الفلسفة السياسية عند أفلاطون
 - د - السياسة عند أرسطو

الفصل الأول

الفكر الفلسفي السياسي عند الإغريق

١ - دولة المدينة الإغريقية

إن تاريخ النظريات السياسية يجب أن يراجع إلى الوراء ... إلى الماضي
الحقيق ... إلى تلك التجمعات الراحية لصروب البحر الأبيض المتوسط ، تلك
الضروب التي كان تقدمها العقل منذ قرون طويلة مشاراً قدمها والتعجب العظيمين
ولعل هظمة وجدارة الأفكار الإغريقية في مجال النظرية السياسية كان راجعا إلى
تواجد الضمور والفكر الديمقراطي في تلك البيئة الإغريقية الساحرة ..

لقد تميز الفكر الهليني بأنه كان حاكما بالفعل للأوضاع السياسية التي عاشها
الاجتمع حينئذ ، ولم يكن عاصما للقدر الأسمى أو لقوى خفية غيبية تحرك الخيوط

• هناك دراسات وافية تناولت الأصول المبكرة لفكر السياسي لدى الإغريق نذكر
منها الكتاب الثاني والثالث من مؤلف Carlinus ومثاله History of Greece والذي
ترجمه ward وكتاب wrote ومثاله History of Greece الذي تناول فيه تحليل تلك
الأصول المبكرة في الجزء الأول والثاني ، وكتاب Fowler الذي تارة فيه دولة
المدينة عند اليونان وفيه دولة المدينة عند الرومان أما عنوان الكتاب فهو
City state of the Greeks and Romans ، وكتاب Fustel de canlanger
ومثاله La cité, antique ومثاله Gardner and Jevons ومثاله Manual
of Great Antiquities وخصوصا الفصل الرابع منه ، وكتاب Schoemann ومثاله
Antiquities of Greece

وتوجه الأنامل أو الضرورة حقاء لا تسكرت بمكونات المجتمع، وقيمه وأفكاره .

وإذا تبنا ذلك العالم المثليني منذ القرن السابع قبل الميلاد؛ فإننا سوف نجد وقد يكون من مائلات أول الأمر، يقول Maxey كان التنظيم الاجتماعي مائليا بادىء ذى بدء؛ كان كل مائل يلب دورا هاما فى حيساة مائلته، وإذا كانت المائلة ذات يسار وتغوق وتمايز فإن دورها ودور مائلها يكون أكبر فى سياق التجمعات الأكبر، فإذا ما حدث وقامت الحرب فإن مائل المائلة الأكبر لا يلبك أن يصبح رئيسا تذوب فى ثناياه وثنايا مائلته المائلات الأخرى بغية توحيد الجهد فى لقاء الأعداء^(١). إلا أن داننج يرى أن المجتمع المثليني قد تكون من جماعات مبعثرة منفردة فى الوديان والجبال على شبه الجزيرة اليونانية وأن كل تجمع من هذه التجمعات تميز بالانزوال والاستقلال رغم وجود عرف موحد بينهم يفرق بينهم وبين غيرهم من البرابرة، وبالفعل فسرطان ما انتشر فى شبه الجزيرة إجماع يدعو لخلق تجمعات سياسية أكبر عن طريق الاتحاد اللقائى بين التجمعات المتجاورة أو عن طريق سيطرة التجمعات القوية على التجمعات الضعيفة. ونجم عن هذا قيام دولة للدولة city state التى نجد فى ثناياها خلاصة الفكر المثليني السياسى من حيث النظر والتطبيق^(٢).

لم يكن ثمة نوع واحد من أنواع الحكومات تتميز بانفراد واستثنائه بالسلطة فى دولة المدينة الإغريقية هذه، ولكن يمكن أن نقرر بأن الحكومات التى حكمت دول المدينة هذه (عدا اسبرطة) كانت ذات نمط أرستقراطى أو ذات

(1) Maey: Political philosophies. pp26-27

(2) Dunning : Political theories p. 1

طابع أو ليجاري مع الميل أكثر إلى النمط الأرستقراطي . وهذا يعني أن تحولاً كبيراً قد حدث : فلقد إنتهت السلطة الأبوية لكي تقوم سلطة أخرى تركزت في أيدي قلة من الأفراد يمثلون صفوة المجتمع ، وتمايزت هذه القلة بسميزات دينية أو إجتماعية أو فكرية ، وألقت فيما بينها جهازاً منظماً موجهاً وقائداً للحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية للمجتمع . وهكذا كان هذا النمط الأرستقراطي هو النمط الشائع والمميز للعالم الهلنستي خلال القرن السابع قبل الميلاد .

إلا أنه سرعان ما ظهر في القرن السادس قبل الميلاد نوع آخر من أنواع الحكومات تمثل في حكم العلفنة ، فظهرت حكومات الطفيان . ولعل هذا النوع من حكومة الطاغية قد قام تحت تأثير عاملين : الأول هو النمو الملحوظ والمتزايد لدولة المدينة ، وإلتصاف تجارها ، وبضح أفكارها ، فبذت أدت إلى ظهور الدعوة نحو تركيز السلطة في يد فرد واحد يوجه أمور الدولة وينظم لها ويكفها المنفذ لشئونها ، والثاني أن أوجه القصور والضعف التي ظهرت في الحكومه الأرستقراطية ذاتها أعطت الفرصة لفرد قادر وقوي للاستيلاء على السلطة والبطش بالآخرين .

والواقع أن معظم دول المدينة الإغريقية كانت مقسدة بواسطة العلفنة في القرن السادس قبل الميلاد وذلك عدا دولة المدينة الاسبرطية ، وبهذا أصبحت المواركية التي تركزت فيها السلطة في يد فرد واحد هي الطابع الغالب على أنواع الحكومات في هذا القرن .

وبصور لنا دانتج هذا الطاغية الذي كان يتحكم في دولة المدينة الإغريقية على أنه لا يعبأ بالعرف الاجتماعي ولا بالعمود الديني ، وإنما كانت سلطته مرتكزة إلى قومه سافرة ، وعنف بالغ . ولقد نجم عن هذا رد فعل مماكس أتجسه إلى البحث لاعتق الحاكم ولكن إتجه إلى رفاهية وحقوق المحكومين .

لقد وجهت حكومة الطاغية قسوتها وعنفها إلى الأرستقراطيين أول الأمر ، ولكن ما لبث أن شمر الجميع بقسوة وعنف تلك الحكومة ، فتضافر الأرستقراطيون مع عامة الشعب في سبيل القضاء على تلك الحكومة ، وبالفعل فلقد بدأ حكم الطغاة في الزوال من كثير من دول المدينة الإغريقية ، وأصبح الجو مهيئاً لظهور الديمقراطية ، فدرس الناس الصدهاء ، وأمسى الجميع ينعمون بالحرية .

إلا أنه سرعان ما ظهر الشقاق والنزاع بين الإتحاء الديمقراطي والناصر الأوليجاركية متشكلاً في عاولة القلة التنبئة الإستكثار بالسلطة وتحقيق أهدافها النوعية التي تبغى مزيداً من الثراء على حساب الجميع . ولكن حينما ابتدأت الحروب الفارسية وجد الهلينيون جميعاً أنفسهم أمام عدد وافر القسوة كثير الأفراد ، فكان عليهم ترك خلافاتهم جانباً والاتحاد وجمع الكلمة والقوة في سبيل القضاء على الخطر الخارجي ، وحينما زال الخطر الفارسي بدأ صراع مرير بين الاتهامات الديمقراطية والاتهامات الأرستقراطية ، وفي وسط هذا الصراع ظهرت الفلسفات السياسية الكبيرة لدى اليونان (أي فلسفة أفلاطون السياسية ، وفلسفة أرسطو السياسية) .

وبينا كانت الاتهامات السياسية داخل دول المدينة الإغريقية تتأرجح بين

* ثمزيد من الأيضاح والنفس مرجع الفارسي إلى كتاب whibley ومناهة Greek Oligarchie فيه إدياب ونصير الأوليجاركية اليونانية واتهاماتها وأهدافها كما يمكن للفارسي الاطلاع على كتاب Freeman ومناهة Compactive politics لمحنة ملاقة الأوليجاركية بالديموقراطية والمواركيونويرها من أشكال الحكم وكتاب Greenindge ومناهة Greek constitutional History الذي ألقى الضوء على التنظيمات السياسية الإغريقية منذ فجر التاريخ .

الارستقراطية والاوليجاركية والديموقراطية والموناركية أو حكومة الطاغية ؛ فإن العلاقات الخارجية بين هذه الدول قد كشفت عن وحدة قومية هيلينية Hellenic national unity أساسها وحدة لغوية ودينية وثقافية . وبالطبع فإن هذه الوحدة القومية الهلينية أمكن تمييزها بوضوح عما كان يسمى حينئذ بالجماعات السبرية .

لم يكن هناك عدد محدود من دول المدينة الاغريقية ولكن كان هناك المئات من هذه الدول . إلا أننا نستطيع أن نميز بوضوح من بين هذه المئات دولتين فقط كان لهما طابع خاص وآثار ضخمة على الاتجاهات والنظريات السياسية الإغريقية : الأولى هي اسبرطة والثانية هي أثينا .

١ - اسبرطة

نحن لا نستطيع أن نبتعد عن الأساس الاجتماعي الذي ساد اسبرطة ، إذ كان لهذا الأساس الاجتماعي آثاره على المفاهيم والاتجاهات والنظريات السياسية .
فإذا ما اقتربنا عن كشف لكي ندرس الأقسام التي إنقسم إليها الناس في هذه الدولة فإننا سوف نجد أماننا تقسماً ثلاثياً للناس ظل مرتبطاً بأسبرطة منذ ظهورها وحتى إندهارها . فلقد إنقسم الناس هناك إلى الطبقات الثلاث التالية :

أ - الأسبرطيون Spartans

ب - البريوكريون Perioikoi

ج - الهلوتيون Helots

* هناك دواية واحدة من دولة المدينة الاسبرطية بملفاتها الاجتماعية والدياسية والقانونية
كتبها Jannet في مؤلف له عنوانه Les institutions Sociale et le droit civil
o Sparta

تميزت طبقة الهيلوتيون بالكثرة العددية ، وبوفرة أفرادها ، ولكنها كانت مع ذلك في قاع البناء الاجتماعى من حيث المكانة أو المركز . كان كل عمل أفرادها ينحصر فى العمل الزراعى وحسب ، فلم يكن لهم نصيب من التمدن أو من ممارسة العمل السياسى ، ولم تكن للعارك فى مسائل الحرب إلا فى القليل النادر حينما تحتم الظروف القهرية ضرورة لإشراك بعضهم ، فكانوا حينئذ يتسلحون بالأسلحة الخفيفة ، ويعهد إليهم ببعض المهام الحربية الخفيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمؤن والذخائر وحسب .

أما البرويكويون فكانوا يمثلون الطبقة الوسطى فى اسبرطة ، وكانوا يتميزون بحقوق مدنية كاملة . أما أعمال أفرادها فكانت تنصب على الصناعة والتجارة بوجه خاص ولكن لم يكن مسموحا لهم بالاشتراك فى الحياة السياسية العامة .

إن الحياة السياسية فى اسبرطة كانت فى يد الطبقة الأولى وحدها طبقة الإسبرطيين ، التى كانت أغلبية من حيث العدد ولكنها لم تفقد مع ذلك سيطرتها الكاملة على كل شئون الحياة العامة فى يوم من الأيام . لم تكن أمام الإسبرطيين مهنة زراعية أو صناعية أو تجارية فهذه وتلك كان يتولاها الهيلوتيون والبرويكويون وإنما كان شاغل الإسبرطيين الأول هو الشئون العسكرية والشئون السياسية .

ولكى توجه هذه الطبقة أبناءها وتقدم للحياة العسكرية والسياسية كانت تتبع معهم نظاما تربويا مميذا ، إذ كان يصد بالإناء الذين بلغوا السابعة من العمر إلى الدولة التى تتولى تدريبهم على الأمور الرياضية العنيفة ، وتهتم بتقوية أبدانهم حتى يبلغون أقصى درجات القوة الجسمية ، ثم يتلقى الذكور تدريبات عسكرية شاقة حتى يبلغون أقصى درجات الخبرة العسكرية أما الإناث فإِنَّهن كن يتلقين

من الوسائل التربوية ما يعينهم على انجاب ذرية قوية . ومن ثم فبعد التربية البدنية ينهضل الاسبرطيون بالشئون العسكرية ثم يتولون بعد ذلك شئون الحكم والخدمة العامة .

لم يكن ثمة شعور باللا مساواة بين أفراد الطبقة الاسبرطية ... لم يكن هناك تمايز بين العائلات الاسبرطية ... بل إن شعور الأفراد كان أقوى بالدولة منه بالعائلة ... كان الشباب يتناولون إجباريا طعامهم على موائد عامة تقام تحت إشراف رجال الدولة ، ولم يكونوا يتناولون طعامهم في منازلهم . كما أن اتصال الاسبرطيين بالاجانب كان نادرا وفي الأحوال الضرورية فقط .

أما عن التنظيم السيامي الذي ساد داخل الطبقة الإسبرطية فلقد كان على النحو التالي :

- ١ - ملكان يقرمان على قمة هذا التنظيم ، وهما متساويان في المكانة والسلطة ويقولان إدارة الأوضاع السياسية العليا ما يتصل بها من شئون عسكرية ودينية .
- ٢ - مجلس مكون من ثمانية وعشرين عضوا ، يتم انتخابهم ويظلون مدى الحياة . ويتولى أعضاء هذا المجلس المهام التنفيذية المتعددة مستندين إلى القانون .
- ٣ - هيئة عامة تمثل جميع الاسبرطيين ، وهذه الهيئة : ترفع في المناسبات السياسية المختلفة لكي تقترح على بعض الأمور الخطيرة التي تمر بها الدولة .
- ٤ - خمس أعضاء يختارون سنويا بالانتخاب الحر ومؤهلا يشاركون في كافة الأمور السياسية التي تمر بالدولة خلال عام انتخابهم .

وإذا نظرنا بعين خاصة للأحوال السياسية التي سادت أسبرطة لاستغلطنا أن نقرر أن هناك ثلاثة وجهات نظر مختلفة يمكن استخلاصها من تلك الخبرة السياسية الاسبرطية . فإن الدولة الإسبرطية تبدو أوستقراطية إذا نظرنا إليها من حيث

نبد ولإبعاد البريوكويون والميلويون عن الشؤون السياسية وهذه هي وجهة النظر الأولى . أما وجهة النظر الثانية فإنها تقيد لنا إذا نظرنا في الطبقة الأسبرطية وحدها وتمثلنا الطابع الديمقراطي الذي ساد أفرادها جميعا ، أما وجهة النظر الثالثة فإنها تبدو لنا حيننا تذكر أن الطبقة الأسبرطية كانت تأخذ حاجتها وما يريد من حاجتها من الطبقتين الأخرتين ، فازداحت ثراءا وغنى على حسابها ، ومن ثم اتخذت الطابع الأوليغاركي .

ب - أثينا

أختلفت دولة المدينة الأثينية إختلافا بينا عن دولة المدينة الأسبرطية من حيث البناء الاجتماعي والبناء السياسي ؛ فمن حيث البناء الاجتماعي نجد أن هذا البناء يقوم على التمييز بين الأحرار وبين العبيد ، ثم نجد تميزا آخر في طبقة الأحرار ، إذ تنقسم هذه إلى طبقة النبلاء وطبقة العامة : إن التباين الاجتماعي هنا لم ينجم عن غنم عن الأغلبية الأقلية كما خضع الميلويون الأسبرطيين ، كما لم ينجم التباين بين النبلاء والعامة عن إختلاف في الجنس كما كان الأمر بين الأسبرطيين والبريوكويين .

ومن ناحية البناء السياسي تميز البناء السياسي الأثيني بأنه تعضن النبلاء والعامة وأقصى أو أبعد العبيد ، إن النبلاء والعامة هما المكونان الحقيقيان للواطن بالمعنى السياسي عند الأثينيين ، أما العبد فلا يجوز لنا أن نطلق عليه لفظ مواطن . ويكون النظام ديمقراطيا متى شارك جميع المواطنين (النبلاء والعامة) في الشؤون السياسية ، ولا يكون كذلك إذا لم نجد تمثيلا للنبلاء أو العامة .

ومن الناحية التاريخية فإننا نجد أن السلطة السياسية كانت مركزة في أيدي فئة متميزة من النبلاء يسمون بالزوساء النخسة ، وهؤلاء يتم اختيارهم سنويا ،

ويماونهم مجلس منتخب . هكذا كان الأمر منذ بداية القرن السابع ق.م إلا أنه مع نهاية هذا القرن تقريباً تغير هذا النظام حينما ظهر شعور عدائى بين طبقة النبلاء الأثرياء وبين طبقة العامة . ولقد نعى هذا الشعور وتزايد تحت تأثير الكتابات السياسية لأحد الحكماء السبعة القدامى وهو سولون Solon .

وكان سولون قد دعى إلى الترابط بين المناصب السياسية وبين مقدار الثروة؛ فمن يملك أكثر يتولى أعظم المناصب ، ومن يملك أقل يتولى مناصب ذات مكانة أقل وهكذا . وبديهي أن هذا رأى كان يخادماً لطبقة النبلاء الثرية ، إلا أن بذور الديمقراطية قد ظهرت مع الرأيين الآخرين الذين نادا بها سولون أيضاً؛ ذلك أنه رأى أنه يجب إقامة نظام الإكليزيا Ekklesia وهو عبارة عن هيئة شعبية عامة تتكون من جميع الأحرار أو جميع المواطنين ، كما رأى ضرورة إقامة مجلس يتكون من أربعمائة عضو . أما الإكليزيا فلأنها تتولى إختيار الرؤساء والموافقة أو عدمها على كافة الأعمال السياسية وغيرها ، كما أنها تمارس بعض السلطات القضائية . أما المجلس الذى يتكون من أربعمائة عضو يأتون عن طريق الانتخاب فيتولى تنظيم أعمال الإكليزيا ويحدد مواعيد مقدها كما يحدد الموضوعات قيد الدراسة ، كما يمتنع أعضاء هذا المجلس ببعض السلطات التنفيذية المتعلقة بإقتضاء من تلبت عدم صلاحيته من السياسيين أو من الإكليزيا . وفى هذا الجوهر ترعرعت الديمقراطية ونمت نمواً هائلاً .

ولكن الحياة السياسية فى أينا قد شاهدت مرحلة من حكم الطفلة ، وذلك حينما تولى السلطة بيسستراتوس Peisistratos وأبناؤه فى المدة ما بين عامى ٥٦٠ - ٥١٠ ق.م .

وبالطبع فلقد كانت أفكار سولون تناهى الموجة بكل حركات التحرر من

هذا الحكم الدكتاتوري الطاغى ، وبالفعل لما لبثت الروح الديمقراطية أن حادت إلى أثينا بواسطة كلين ليس Kleisthenes ثم تدعمت تحت تأثير كتابات بريكلين Pericles بعد حوالي قرن من الزمان .

ولقد تميزت الديمقراطية التي عادت إلى أثينا بعد الفترة القصيرة من تحكم الطغاة باشتراك جميع المواطنين الأحرار في تناول المسائل السياسية بما فيها المسائل المظلمة للدولة ، كما أصبحت الكلمة العليا هنا . والكلمة النهائية هي كلمة المواطنين الأحرار ، وأصبح من المحال أن ينفذ أى رجل من رجال الحكم أى أمر بدون الرجوع إلى الجماهير ، بل وأصبح للمواطنين السلطة في تعيين من يفعل أى فعل بدون أخذ رأى المواطنين إلى المحاكمة ، كما كانت الجماهير الحرة هي التي تختار الرؤساء ، وكل هذا جعل المواطن الأثينى يشعر بالمسئولية السياسية الكبيرة الملغاة على عاتقه .

أما السلطة التنفيذية فكان يتولاهما مجلس مكون من خمسمائة عضو ، والمواطنون الأحرار هم الذين ينتخبون أعضاء هذا المجلس أيضا ، وهم يستطيعون تغيير بعضهم إذا ثبت عدم صلاحيتهم في أى يوم من الأيام .

أما القشون العسكرية فكانت موكولة إلى جزرات عشر يمثلون قيادات عشر انقسم إليها الجيش الأثينى في ذلك الوقت ، وبالإضافة إلى هذا وجدت فئة أخرى هي فئة القضاة .. وهذه تلك تأتي من طريق الانتخاب الحر أيضا .

وعلى هذا النحو تكون أثينا قد قصصه أمام جميع المواطنين الأحرار الفرصة للاشتراك في ممارسة الحياة السياسية ، وبهذا المعنى كان الاتجاه السائد في أثينا هو

الاجتماع الديمقراطي.

• • •

والواقع أن دولة المدينة الإغريقية ما زالت تحتل أهمية كبرى في سياق النظريات السياسية . وعلى الرغم من أنها تحمل اسم المدينة Polis التي تفرنها بطبيعتها إلى السياسيات Politics إلا أننا نلاحظ أن دولة المدينة تشمل شيئا أكبر من الفسق السياسي، كما أنها ترفع على الهدف القانوني الذي يوضح ويدعم شريحة القواعد التي تضبط العلاقات القانونية أو التشريعية . إن دولة المدينة هي دولة State ومجتمع Society في آن واحد بدون أي تحديد وأدنى تمايز ؛ لأنها تسبق مفرد من دولة المجتمع Sôsiety State سواء أكان هذا الفسق منظما أو غير منظم .

لم تعد الدولة الآن هي كل شيء ، كما كان الأمر بالنسبة إلى دولة المدينة ؛ إن الدولة أصبحت الآن مجرد ضامنة للحقوق والواجبات ، إنها تملك في يدها قوة القانون ، وقوتها مستمدة من قوة القانون ، بل هي لاة تطيع أن تتجاوز هذا القانون . إن الدولة هي تلك التي تعلن وتضمن قانونيا حقوق وواجبات الأفراد وتجمعاتهم ؛ إنها يمكن أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات التجمعات المدنية ولكنها ليست مجتمعا دينيا في حد ذاتها ، كما أنها يمكن أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات المؤلفين والأساتذة وكل من يساهم في إبتكار ونقل الثقافة ،

* عن معنى الديمقراطية في أتيكا ودول الإفریق بوجه عام لوجه القارىء الى كتاب
Agard, W. R. وعنوانه what Democracy meant to the Greeks 1942
وكتاب J. Bonner وعنوانه Aspects of Athenian Democracy 1933

ولكنها ليست في حد ذاتها مبتكرة الثقافة ومقررتها ، إنما تستطيع أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات كل القوى الاقتصادية والإنتاجية والثروة ، وبالطبع فإنها تستطيع أن تكون كذلك إذا ضمنحت حقوق المال مثلاً وواجباتهم ، ولكنها حين تصبح كذلك فإنها تمارض طبيعتها ، وتتخذ موقفاً معارضا لوظيفتها القانونية ... إنها تشرف على النشاط ولكنها لا تتحلقه ... إنها تؤلف إطار الحقوق والواجبات ولكنها ليست نفسها كل إطار الحياة (١) .

• • •

إن دراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجمهورية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف اتعمقت الفلسفة السياسية وتطورت من الدولة المدينة إلى الدولة القومية .

إننا لو نظرنا إلى الدولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية ، فإننا نجد أماناً ثلاث نقاط تهدد اتساقها . الأولى هي نوع الخبرة التي كانت كانت سائدة . والثانية نوع العقليّة التي تتضمنها تلك الخبرة . والثالثة نوع الفهم أو التفسير الذي استخلصه ذلك العقل من تلك الخبرة .

بالنسبة إلى النقطة الأولى فإننا نجد أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرهما في تواجد الشعور السياسي بتمناه

(1) Barker, E : Principles of social and political theory
pp. 6-7

الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده ؛ فلقد كان الحكم الذاتي Autonomy موجودا ، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به ، وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي مزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تملن سراسية الناس في الحقوق والواجبات ، كما ظهرت الوثائق السياسية في هذه الآونة ، صلاوة على أننا يمكن أن نتلص في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معيناً من العقيدة ، وهذه هي النقطة الثانية ، والواقع أنه ليس من المدهش أن ثلثت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات ؛ ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادي بالعلاقة بين الإنسان والآخرين ، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلاقة التي تربط الخبرة الإنسانية برابط كلي متصل . إن العقل الذي يعرف ذاته عملياً على أنه في « كل » يمكن أن يتعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج في نظام كامل للقيمة . ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً في نظام هام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة ، فإننا نجد أن هذا الفهم لا بد وأن يرجع إلى العقول التي تتأمل في تلك الخبرة . إن الفهم الأساسي ، والفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدتها عند أفلاطون وأرسطو هي أن العقل الإنساني لا يمكن أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول . بمعنى آخر إن

العقل الإنسانى لا تستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى ، ومن ثم يصبح المجتمع
أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذى تشكل
من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع (١) .

(١) Bosanquet B : The philosophical theory of the state
pp 1-9

٢ - الفكر الفلسفى السياسى لدى الإغريق

إذا ما غطينا النظر عن الحضارات القديمة غير اليونانية ، بقيت لدينا الحضارة اليونانية بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الغضمة فى ميدان الفكر الإنسانى . وإذا ما أقرنا عن كتب من تلك الحضارة جرت عقولنا الأفكار والحطرات والنظريات التى جاءت هذه الحضارة ، بعض هذه الأفكار فلسفى بأعلى ما تمثله الفلسفة من حبة الحكمة ومحاولة للحياة معها والتوصل إليها ، وبعضها دينى يحاول الوصول إلى ماضية الروح ، والاساس اللاهوتى للوجود ، والكشف عن كنهه وما فيه المبدأ الأول ، وبعضها كورمولوجى يحاول الكشف عن جوانب الطبيعة وقوانينها وعلاقتها ، وبعضها إستمولوجى يستكشف كنه المعرفة ، وطبيعتها ، ومساكنها ، وحدودها .

ولم تكشف هذه الحضارة بالنفوس فى تلك المشاكل التى مازالت وسوف تزال دائما بمثابة حوار طويل متصل يسهم المفكرون فيه بأرائهم ونظرياتهم طوال التاريخ دون أن يضعوا لهذا الحوار الإنسانى نهاية . ودون أن يصلوا فيه إلى نتيجة متفق عليها . أنها فتحت الباب على مصراعيه أمام أفكار ونظريات سياسية وأخلاقية وإجتماعية وإقتصادية ونفسية ورياضية وغيرها ، ودمت بها فى ثنايا ذلك الحوار الطويل المتصل الذى لا تنتهى حلقاته ولا تنقطع ما دامت الحياة ودام التاريخ .

وكان لا بد من قوانين تصمم الذهن من الوقوع فى الخطأ وتسير بقضاياها وأحكامها - أيا كانت وفى أى فرع معرفى - فى طريق الصواب دون ما أدنى إنحراف . وهنا قام المنطق الصورى الأرسطى قويا عملاقا . وأوضح

أرسطو أن على أنه فكر أن يستمين بذلك الآلة (المنطق) بقوانينه الثلاث :
عدم التناقض ، والذاتية ، والثالث المرفوع : لكي تكون نتائج متسقة مع
مقدماته ، ولكي تضمن الصحة وعدم التناقض في أي فرع وفي أي فكر .

هكذا نشأت في أحضان تلك الحضارة العريقة الفلسفة والمعلم وكل الفروع
المعرفية الأخرى ... ولقد نشأت كاملة وناضجة بصورة جعلت الكهنة يقررون
أن العلم والفلسفة وسائر أنواع المعرفة قد ولدت كاملة عند اليونان ، وأنه لا سبيل
لأي دارس أو مفكر أن يلقظها أو يعتمد عنها أو يتعاشاها ، وأن ما جاء بعدها من
أفكار لم يكن إلا مجرد قبول أو رفض لها . ولكنها ظلت هي دائما المحور أو
الاساس الذي دارت حوله كل الأفكار .

والحضارة اليونانية ابتدأت في القرن السادس قبل الميلاد وعلى وجه التحديد
بـ طاليس * أحد الحكماء السبعة . ولكن كانت هناك مرحلة سابقة على تلك المرحلة
التي بدأها طاليس هي المرحلة الأسطورية التي مثلها هزيبود وهو مهروس ، وهذه
المرحلة الأخيرة تمثل سيادة العصر الميثولوجي ، ونجد في كتاباتها تفكيراً غامضاً
بأنها تصور لنا الطبيعة على أنها حية مريدة وأن الآلهة يعيشون فوق جبال
الأولمب ، ويأتون بما يقصم به البشر من أفعال ، وأنهم عنل الوجود ،
ومبادئ الطبيعة .

أما المرحلة الثانية فقد تجاوزت المرحلة الأسطورية ، وبدأت في البحث
عن أصل الوجود لا في آلهة تعبد البشر تعيش فوق جبال الأولمب ولكن
في الطبيعة ذاتها ؛ فظهر طاليس ونادى بأن أصل الأشياء ، وتلاه

* طاليس : ٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م.

انكسبادوس * الذى نادى بأن الامتناهى هو علة الوجود والعالم ، وجاء بعد انكسباس ** الذى قرر أن الهواء هو العلة الأولى والجوهر الاوحد للأشياء ، ثم ظهرت الفيثاغورية *** وذهبت إلى أن العدد والنغم هما علنا الوجود والعالم ، ولقد قسم الفيثاغوريون الناس إلى طبقات ثلاث هي : -

١ - الطبقة الأولى : وهى أحسن الطبقات والأنواع ، وأكثرها خيرية وحكمة ، ويمثلها الفيثاغوريون أينما أتوا إلى ملعب الألعاب الأولمبية للشاهدة والنظر ، وم طبقة الفلاسفة .

٢ - الطبقة الثانية : وهى تلى الطبقة الأولى ، وتمثل أولئك الذين أتوا إلى ملعب الألعاب الأولمبية للمشاركة فيها ، وممارسة الألعاب المختلفة .

٣ - الطبقة الثالثة : وهى الطبقة الدنيا ، وتتكون من أولئك الذين يأتون إلى ملعب الألعاب الأولمبية للبيع والشراء .

ونحن نلصق هذا التقسيم لعلم الفيثاغورية بالنظر والتطير ، ووضع من يمثلها في أعلى المراتب ، ثم تأتي التجربة بعد النظر ، وأخيراً تأتي التجارة والمهنة ولعل هذا التقسيم يعكس اتجاه الروح اليونانية برمتها من أن النظر لقيادة التجربة المبيد . .

ولقد وضع بلرميندس **** مقها كمالاً في الوجود مؤداه أن الوجود واحد

* انكسبادوس : ٦٦٠ - ٤٥٦ ق.م.

** انكسباس : ٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م.

*** الفيثاغورية : نسبة إلى فيثاغورس ٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م.

**** بلرميندس الألبى : ولد عام ٥٠٥ ق.م.

عابت ساكن. لا تغير فيه ولا انفصال ولا حركة وأيده تلميذه زينون * بحجج عقلية . ثم وقف هيراقليطس ** موقفا مناهضا لموقف بارميندس وزينون ونادى بالتغير والصيرورة والنار كبدأ أول . ثم جاء بعد هؤلاء فلاسفة محاولة التوفيق منهم أنباذوقليس وانكساغوراس وتلاميذ أصحاب المدرسة الأخرية ومنهم لوقيوس وديموقريطس .

ويلاحظ أن المرحلة السابقة لم تركز إلا على الطبيعة ، عناصرها ومكوناتها ، وعلاها ، والبدأ الأول أو الخبايا . الأولى لها ، ومن ثم كانت لا بد من مرحلة أخرى تركز على الإنسان ، ومن هنا قامت المرحلة الثالثة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني وهي المرحلة التي اعتبرت الإنسان محور الفكر الفلسفي ، وقد ظهر في هذه المرحلة تياران : الأول يمثل السوفسطائيون الذين بلبسوا الفكر ، والثاني يمثل سقراط الذي أعاد المعرفة تحديدها الدقيقة بمنهج الذي يحضو على شقين : التحكيم والتوليد .

وأنت المرحلة الرابعة والرابعة من تاريخ الفكر اليوناني وهي مرحلة المذاهب الكاملة ، فظهر على المسرح الفلطي أفلاطون وتلاه أرسطو ، ووضعنا لأول مرة في تاريخ البشرية أنساقا فلسفية وفكرية كاملة كان الفكر السياسي أحد أركانها الأساسية .

ولقد أعقب المرحلة الأخيرة مرحلة جهود فكري مثلثها المدرسة المشائية ، ومن أعلامها ميثوفاطس وأوديموس الرودي ، وأرسطو كينوس الطارتي وديكازخوس المسيني وديمتريروس الفاليريوني وستراتو السلامبا كومي وليقو وكريتيولاوس .

* زينون الابن : ولد عام ٤٦٤ ق. م .

** هيراقليطس : ولد عام ٥٠٤ ق. م .

ولقد اقتصرت هذه المدرسة على التشرح والتعقيب والتفسير لفلسفات السابقة بوجه عام وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، ولم تسهم في مجال الفكر الإنساني بالجديد أو المستحدث .

ولا بد لنا ونحن نتلص أصول الفكر السياسي عند اليونان أن ننفض النظر عما سبق المرحلة الثالثة من تفكير أسطوري وغبي وآخر طبيعي . كما لا بد وأن نتخطى مرحلة المدرسة المشائية لعدم إسهاماتها في التراث السياسي أو الفكري بوجه عام ومن ثم فنسوف نركز دراستنا على بقية المراحل فقط . .

* هناك مراجع عديدة طست الفكر السياسي لدى الأفريق بقى من الاسباب . لذلك منها على سبيل المثال لا الحصره

- 1 — Barker, E : Greek political theory, plato and his predecessors (2 nd ed London, 1925)
- 2 — Cook, T.J : Ahistory of political philosophy (New York 1936)
- 3 — Dunning, W-A : Ahistory of political theories; Ancient and Mediaeval (New York 1902)
- 4 — Farrington, B. : Science and politics in the ancient world (New York 1940)
- 5 — Gettell, R.G : History of political thought (New York 1924)
- 6 — Sabina, G. H. : Ahistory of political theory (New York 1937)
- 7 — Willoughby, W. W : Politia theories of the ancient world (New York 1903)
- 8 — Zimmern, A E. : The Greek commonwealth (3rd ed., oxford 1922)

أ - الفكر السياسي السوفسطائي

لقد وجه السوفسطائيون النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ووجوده بعد أن كان النظر متجها إلى الأساطير والميثولوجيا في المرحلة الأولى ، ومتجها إلى الطبيعة في المرحلة الثانية . ولعل هذا الاتجاه لم يكن واجعا إلى عامل فكره فحسب بل كان واجعا إلى عدة عوامل دينية وإجتماعية وسياسية :

١ - التعامل الديني : كان من أثر الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية أن تعرضت فئة الناس بمفهوم الدولة الإلهية وبالتالي بالقوة القبلية التي يلوح بها بعض الأذكيا لإخضاع الأغلبية لهم . ويرى السوفسطائيون أن الإيمان بالآلهة ذاتها إنما هو نتيجة الخيلة التي أمطنها المشرعون والساسة لكي يلجموا العامة ويعبدوا بذور الجرائم التي لا ينالها القانون ، والتي تخفى على التشريعات الوضعية . ومن ثم لم يعد لقانون قدسية دينية وإنما أصبح مجرد صيغ إتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم . إن الإنسان يقول السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتا غوراس «مقياس الأشياء جميعا ، ما يوجد منها وما لا يوجد ، وليست الآلهة . بل أن بروتا غوراس يذكر في كتاب له عن الآلهة أنه لا يستطيع أن يعلم ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة لأن «أمورا كثيرة تحول بين وبين هذا العلم وأخصها بالذكر غموض المسألة وقصر الحياة» . وكان السوفسطائيون يهدفون من مهاجمتهم لدين واعتباره نسبيا أن يعلموا الناس أن ليس ثمة قانون إلهي ولا دولة إلهية وأن يدعوهم إلى التحسّر من سلطان الدين وجبروته ، وأن يمارسوا حقوقهم السياسية بمنأى عن الدين ، وبدون خوف من رجاله .

٢ - التعامل الاجتهادي : كان من آثار التنقل والترحال والاحتكاك عن

طريق الحروب والتجارة أن أطلع الناس على عادات وتقاليدهم مخالفة بعضها أكثر نفعاً وتقدماً من تلك الموجودة في المجتمع الآثين ، ومن ثم نادى السوفسطائيون بلسية العادات والتقاليد والقوانين والعرف ، فما يصلح للمجتمع ما منها قد لا يصلح للآخر ، ونتج عن هذا أن اللغة أصبحت ذات أصل تعاقدي ، كما أصبحت الدولة تعاقدية وليست من صنع الآلهة ، كما أصبحت القوانين نسبية ووضعية .

٣ - عامل سياسي : فلقد كانت الديموقراطية الأثينية قد بلغت أوجها في ذلك العصر ، وكان على رجل السياسة أن يقسم بالقدرة الفائقة على الجدل والمناقشة والحوار والدفاع عن الآراء صحيحها وباطلها . وشعر السوفسطائيون بأنهم يملكون القدرة على تدريس فن الجدل وذلك نظراً لآجور تفاوت بقدر غنى الطلاب ، فتولوا مهمة تدريب الشباب لإعدادهم للعمل السياسي .

لقد كان السوفسطائيون أول من وجهوا النظر إلى الفكر السياسي ، بل لقد كانت غايتهم من هدم قدسية الدين ، ومناداتهم بنفسية القوانين والعرف والعادات والتقاليد ، وتعليمهم للشباب على الجدل ، ومنازلة الخصوم ، والقدرة على إثبات صحة القول وتبينه في نفس الوقت هو إعداد الناس للعمل السياسي في المحل الأول .

وعلاوة على هذا فقد ناقش السوفسطائيون - لأول مرة في تاريخ الفكر - مسائل سياسية من الدرجة الأولى مثل : الجدل السياسي ، المصادلة والتعديء ، السلطة الدينية والدنيوية ، الانتخابات السياسية ... الخ . ولكنهم ناقشوا مثل هذه المسائل من زاوية لا أخلاقية تروم منفعتهم الشخصية بغض النظر عن الحقيقة . لذلك لم يحددوا المصطلحات بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معنى طبقاً لظروف الوقت وتحقيقاً لمصالحهم ومنفعتهم ، فلبلوا الفكر وألبسوه ثوب

التموض والاضطراب ، الأمر الذى جعل سقراط يشور عليهم ثورته الكبرى .
ولعل أكبر إسهام ساهم به السوفسطائيون في مجال الفكر السياسى هو تلك
النظرية التى أتى بها كليكليس السوفسطائى وأسمائها نظرية الحق للأقوى ، والتى
كان لها أثرها القذع على تاريخ الفكر السياسى اللاحق .

ونرى نظرية الحق للأقوى أن الطبيعة تريد أن تغلب القوى على الضعيف
ويسطر عليه ، وأن الإنسان الذى يتمتع بقوة طبيعية وذكاء يخسار لا بد
أن يزدري عدالة البشر التى تواضع عليها الناس ، ولا بد أن يحبر بما يرى ، وأن
يعيش كما يجب ويهوى مرتكزا على قوته وجبروته ، وروية الناس وخشيته منه
وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهواته ، مطلقا لها العنان ، فتندفع مزاحمة في
البحث عن إشباعها .^{١٧}

ويؤكد كليكليس أن الحياة بحسب الطبيعة إنما تتجلى بأروع صورها لدى
أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاة أو لدى الصفوة القادرة في المجتمع .

كما يرى أن الأخلاق والقوانين من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفراد
المجتمع ، وأن هؤلاء قد صنعوا القوانين ، وصنعوا قواعد الأخلاق لكي يكبحوا
جراح الأقوياء ويتزعرون منهم الحق والمنفعة والسلطان . ولكن مجريات الطبيعة
والتاريخ تنامض هذا الإجماع الذى يسطرنه الضعفاء ، فلا يلبث الأقوياء من أن
يكتشفوا خداع أغلبية أفراد المجتمع (الضعفاء) فيسلمون القيود ، وبقيرون
من أنفسهم سادة على الجميع ، وهنا يسود القانون الطبيعى بين البشر ، ويتحقق
نظرية الحق للأقوى .

والواقع أن الحوادث التاريخية أسهمت في إطلاق حرية السوفسطائيين ،
وتحقيق نظريتهم ، فكانت الحكومات التى قامت في اليونان في ذلك الوقت

قصيرة العمر ، ما تلبث إحداها أن تولد حتى تقضى عليها الأخرى وتحمل عليها بالقوة . ولذا فقد الحكم هيئته ، وأخذ السوفسطائيون يمسرفون في أحكامهم السياسية ، فلم يقتصروا على بيان أن القوانين ليست إلهية وحسب بل اعتبروا القانون شيئا مصطنعا ، وذهبوا إلى أنه يتقلب بتقلب الأهواء ، وأنه لا يختلف في تغيره وتبدله عن تغير وتبدل القوة الممياء ، مما مهد السبيل لطغيان البشر والتمفدون وازع من دين أو ضمير أو حقيقة .

والواقع أنه مع ما في الفكر السياسي السوفسطائي من اغتيال ، وتلاعب ، بالانطاف والمجج ، تحقيقا للنفع الشخصي ، إلا أننا يجب أن نوجه إلى السوفسطائيين بعض الأهمية لأنهم كانوا أول من وجه الفكر الإنساني إلى الإنسان بنواحيه الاجتماعية والسياسية على وجه الخصوص . ويكفى أن نقرر تركيزا على أهمية السوفسطائيين أنهم أول من ألقوا بخيط الفكر السياسي في ملحمة التاريخ الإنساني الطويل .

ب - أصول الفكر السياسي عند سقراط

لم يكن تعليم الفكر السياسي والفكر بوجه عام على يد السوفسطائيين سوى مهنة طيبة تدرك الربح الوفير ، والنفع للمادى الكبير . وقد خالفهم سقراط في ذلك فاتخذ من تعليم الحكمة بما فيها الحكمة السياسية واجبا مقدسا كان يشمر ويحس بندا له .

* يمكن تتبع موقف سقراط السياسي مما ذكرناه من التراجم الصالحة من الفكر الأخرى القديم ومما ذكره أفلاطون في محاوراته عنه كما يمكن الرجوع إلى كتاب Taylor, A.E. وعنوانه Socrates (London 1933) وأيضا إلى كتاب Fouillee

وعنوانه La philosophie de Socrate

ويندر أن نجد في التاريخ عبقرية ممقدة كمبقرية سقراط ، فلقد كان وطنه مخلصا ، شجاعا صادقا ، إذ دعى الاسراف بالمندية وراح ينادى بالرجوع إلى عيش الفطرة الأولى (وسوف ينادى بنذاته أفلاطون فيما بعد . كما سوف يمجده جمان جاك روسو في العصر الحديث حال الطبيعة الأولى) ، فكان يسير حافي القدمين يقاوم الجوع والعطش ، وأنخرط في سلك المندية ، ومع ذلك فلقد كان محدثا لبقاً بارعاً دقيقاً سحر من أمر السوفسطائيين ، وتهكم عليهم وأسطحاح أن يسحر ببيانه واقفاً قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة .

وكان سقراط فوق هذا ، وخلافاً للسوفسطائيين ، رجلاً متصوفاً يعتقد أن الآلهة توحى إليه . وبروى أن كاهنه (دلف) الناطقة بوحى (أبولون) قد زفت إليه بشرى الحكمة فأخذ يبشر بها ، إعتقاداً منه بأن الله قد أقامه معلماً مجانياً يرخصى الفقر في سبيل رسالته ، وأغيا عن منافع الحياة وزخرفها . وقد صرفه عنايته بشقيف الأرواح والمقول عن طلب الشهرة والمجد ، وعن الإهتمام بشئونه الخاصة وأمراله .

ونج عن إيمانه بالآلهة وحكمتها أن أحاد إلى القسوانين — التي سلبها السوفسطائيون قدسيتها — قيمتها وروحيتها . فلقد من سقراط بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة الأولى قوانين إلهية والثانية قوانين بشرية وأن كانت مستمدة من القوانين الإلهية . ففي مذكرات سقراط ، نجد سقراط يسأل هيباس قائلاً :

— هل تعرف قوانين لم تكتب ؟ فأجاب هيباس :

- نعم ؛ إنها القوانين التي لا تختلف في جميع البلدان ، والتي تبحث في موضوع واحد .

- هل تستطيع القول أن الناس هم الدين وحسبهما ؟

- كيف يصح ذلك ، مادام البشر لم يتعلموا أن يجتمعوا كلم ، وهم لا يتكلمون لغة واحدة .

- من الذي وضع هذه القوانين إذن في رأيك ؟

- اعتقد أن الآلهة هي التي أوحى بها إلى البشر : لأن القانون الأول لدى الناس جميعا هو قانون إحترام الآلهة (١) .

ومن ثم فالقوانين غير المكتوبة تتنازع بأنها كلية وشاملة وأنهما من صنع الآلهة... لقد نشأت الآلهة هذه القوانين في قلوب الناس ، وهي تعمل في ذاتها عقاب من يخالفها . وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو نموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة . وبهذا استقت القوانين الشعبية عظمة وقديسية من عظمة نموذجها الإلهي وقديسيته . وعلى هذا يعيد سقراط قديسية القوانين إليها ، تلك القديسية التي هدمها السوفسطائيون .

ويرى سقراط أن مصلحة الفرد تتفق دائما مع مصلحة المجموع ، وأن الخير الفردي لا ينفصل عن الخير العام . وهو هنا يهدم مبدأ المنفعة الفردية الذي نادى به السوفسطائيون .

• • •

نساءل السوفسطائيون ، وتساءل سقراط ، عن الخير والشر ، والعدالة والظلم ، والتقوى والإلحاد ... الخ . وأغاد الأولون من إلهام الكلمات ، فاتهمزوا التعريفات

(١) اكرتوفات : مذكرات سقراط

النامعة الناقصة مبادئ. يقيمون فوقها صرح جدهم الزائف ، أما سقراط فقد قارعهم الحجج بالحجة ، مقياً للتعريفات الدقيقة وعددا للضطالحات مما يباها الحد. مستخدماً منهج التهم والتوليد ، التهم ينقلها من أخطائنا وينقح ضمايرنا حتى تصبح شبيهة لتلقى الحقيقة ، أما التوليد فتأبته إيصالتنا إلى الحقيقة ، تلك التي لا تكلف إلا في نفوسنا ، إذا أننا ولدنا بها .

والحاكم عند سقراط يجب أن يكون حكيماً فيلسوفاً ، فكان يحجر علامة بأمنيتي بأن يحكم الناس أحكم الناس ، وكان يثور إذا رأى أن تعيين الحكماء والشيوخ خاضع للمدقة والاتفاق أو الظروف والملايسات . ومارس حرته السياسية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بالاعداء على القادة الذين قاتلوا في (أرجينوز) غير مهتم بالفلان الشمعي ولا بغضب الحاكمين .

سخر سقراط من السوفسطائيين وتلاميذهم ، وهاجم نظريتهم عن الحق للأفري ، ذاهبا إلى قدسية القوانين ، وضرورتها وكتبها بالنسبة إلى الجميع ... إلى الضعيف والقوى سواء بسواء . وأعاد للأخلاق قيمتها ومهميتها وهاجم نسيتها ، كما أعاد للجمع بظلمة المختلفة هيئته والدين قدسية ، ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى .. إلى عيش القطرة الأولى بكل بساطتها ونقاها التام ، وأخذ المحرفة من برائن الشك السوفسطائي ، ووصل بين خير القرد وخير المجموع ، وأصلح عقول الشباب بما ملاها به السوفسطائيون ، ورأى أنه من الضروري أن يحكم الناس أحكم الناس فكان بذلك مقدمة للارهاصات الأولى والجمهورية لفكر السياسي الأصيل .

٢ - الفلسفة السياسية عند أفلاطون

١ - نشأة الدولة أو المدينة :

يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بعد حاجاته بنفسه ، وإفتقاره إلى الآخرين هما سببان نشأة الدولة أو المدينة (٥) وأن المجتمع بحالته السليمة إنما أسسدا لحاجتنا الطبيعية ، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة ، فذهب إلى أن أول حاجتنا الطبيعية هي القوت ؛ فوأم حياتنا كمخلوقات حية ، وثانيتها المسكن ، فالكساء . وأن التعاون يقتضى نوعا من تقسيم العمل ؛ فيظهر الزراع والبنائون والحائك والأساكفة ، كل حسب استعداده الخاص وموهبته .

ولكن الزارع لا يصنع محراله بنفسه ، ولا يصنع معموله ولا غيره من آلات الحراسة ، وكذلك البناء والحائك والإسكاف وإذن فيلزمنا تجارون وحدادون وغيرهم من الصنائع ، كما يلزمنا رعاة المواشى ، ومن هم من هذا القبيل الإمداد الفلاحين بالثيران والمواشى ، ومد البنائين بمواد البناء ، ونقل الجلود والأصواف للأساكفة والحائك ، ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية أفلاطون) أمام محاوره أو ديمتس :

— على أنه يتدر اختطاط مدينة ، في أى موقع كان ، دون افتقاره إلى

وارادت .

— يتدر .

(٥) يستعمل أفلاطون الدولة والمدينة بمعنى واحد ، فما كان مأروفا من تنظيم سياسى في

هذه الآوة هو دولة المدينة city-state

— فيلزمنا أشخاص آخرون ، يحملون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى

— يلزم .

— إذا ذهب المندوب فارغ اليد عما يحتاج إليه الأقوام الذين نتمد من

ما يفتقر إليه من المواد عاد يفتقر حين .

— هكذا أظن .

فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه ، بل يلزم أن يزيد منتوجها على استهلاك

ليكون لها ما يدفعه بدل ما تستورده من الخارج .

— يجب ذلك .

فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره .

— تحتاج .

— وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ، هم التجار - أليس

كذلك ؟

— بل .

— فلذن نحتاج إلى تجار أيضا .

— مؤكدا (١) .

وبدئى أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحرا ، وسائقين لنقلها برا ، كما

تحتاج إلى فتح الأسواق ، وتداول النقود لتسهيل المعاملات ، ووجود العيال

والوسطاء للأجورون .

وبدئى أيضا أن أمانا يعيشون في مثل هذه المدينة لابد وأن يعيشوا حياة

(١) أتلانلون : جمهورية أتلانلون . ترجمة حنا غبار . الكتاب الثانى .

الفترة السليمة الحنية . والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة ، ويحبذ مثل هذه المجتمعات ؛ ففيها « يعني الناس ذرة ونمورا ، يصنعون ثيابا وأحذية ، ويشيدون لأنفسهم بيوتا ، ويمكنهم العمل صيفا أكثر الوقت بدون أحذية ولا أودية ؛ أما في الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير ، يصنعون خبزا وكمكا .. ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس ، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، راشقين الخمر ، مكملين بالغار ، مسيحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض بسلام ، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا ، احتسابا من النفاقة والحرب » (١)

ونكن غلوكون أحد حاوريه سقراط (وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون) يترض على مثل هذه المدينة ، مطالبا بحياة تسودها الرفاهية . وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كذلك التي يطلبها غلوكون تحتاج علاوة على ما سبق من الضروريات اللازمة لحياة الفترة إلى مد أطرافها ، وأن « خلا » بالمهن المتنوعة التي لا توجد في المدن مجرد سد الحاجات الطبيعية ؛ مثال ذلك الصيادون ، وأرباب الفنون ، والشعراء ، والمثثدون ، والمثثلون ، والراقصون ، والقصاصون ، والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها ، وصانعو البهارج وحلى النساء ، والمرضعات ، والمرضات ، والحلاقون ، والطهاة ، والأطباء .

ومن هنا تنطبق حدود الدولة أو المدينة عن سكانها بعدما كانت كافية لسكانها الأولين ؛ ومن ثم تضطر لمسح نطاق مراعى المدينة وحقوقها بواسطة الحرب . وبالتالي نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربى لهم ، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدير حاكم لهم .

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثاني.

ثم يستلزم أفلاطون فيبين أن الحساكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف
القطرية منها أن يكون فلسفى النزعة ، محبا للعرفة ، وديما مع أضعابه ، شديدا
مع أعدائه. يقول أفلاطون : الحساكم الكفو ، في عرفنا ... فلسفى النزعة ، عظيم
الحاسة سريع التنفيذ ، شديد المراس . (١) ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على عامة
في آخر الكتاب الثانى من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله يبان كيفية تهذيب
وتربية الأحداث المعدين للحكم .

٢- تربية الأحداث المعدين للحكم :

يجب أولا - يقول أفلاطون - أن تكون في غاية الحذر في انتقاء القصص
التي تمل على أسماع الحكام في حداثتهم ، فلا يباح في هذه القصص ما يمس كرامة
الآلهة : فلا يقال فيها أنها قسبر الحروب ، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق ،
أو أنها تنزل الكوارث بالناس ، أو أنها تخدعنا بكذبها .

ويجب ثانيا ألا تشجع مخاوف الموت في قلوبهم ؛ لكن تحقق لهم الشجاعة ،
وحبط النفس ، واسترام الذات .

كما يجب ثالثا ألا يفرطوا في الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب
وأن يكونوا عفاة ومتحورين من حب المال .

ويجب أيضا أن يعفى الحكام من كل مهنة أخرى غير الحكم ، لكي يشتمكوا
من بلوغ أعلى مراتب الحق والمهارة في تدير شئون الحكم .

ويجب أن ينظم لهم نظام دقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية ؛
فلا تدلم لهم آلات موسيقية تنشى فيهم الرخاوة وثبط المزاج ، ويحظر عليهم

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثانى

أيضا كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم . وغرض هذا هو أن يتربى في عقول الأحداث حكم المستقبل الشعور بالجمال والانساق والاتزان ، وهى صفات تؤثر في سجينهم ، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض .

ويجب أن يكون ملصام الحكم بسيطا ومعتدلا وصحيا ، وذلك يفنيهم عن الاستشارة العلية إلا في أحوال استثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية ؛ فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هى نفس نسبة الموسيقى للعقل ، والتميز الرياضية تقبل لترقية العنصر الحساسى ، كما قبل الموسيقى لترقية العنصر الفلفسى ، وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحساسى والفلفسى بنسبة ملائمة .

ويجب على الحكم أن يعيشوا عيشة شظف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لأبيوت ، كما يجب ألا يمتلكوا ملكا خاصا .

وبعد أن يفيض أطلاطون في تهذيب الحكم وتدريبهم يرى أنه من هذه الطبقة يجب إنتقاء وإختيار القضاة والحاكمين ، ويجب أن تتوفر في هؤلاء الذين ينتارون للحكم سنا أكبر ، وفطنة أوفر ، وجدارة أعظم ، ووطنية أعرق ، وأمانة أقل .

ودون الحكم تقوم فئة المساعدين أو الجند ، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار ، فتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات ، الأولى طبقة الحكم وقد مزجت الآلهة بجبلتهم بالذهب ، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة بجبلتهم بالفضة ، والطبقة الثالثة هى طبقة التجار والصناع والزرارع وقد مزجت الآلهة بجبلتهم بالحاس والحديد .

أما أسلوب التهذيب والتربية ، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى تضمن له وراثة سليمة ، وفي ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء ، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة . وينشأ الأحداث معا فتقوى أوامر الألفة والمحبة والتعاون في نفوسهم مما يؤدي إلى تمكينهم من تسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح .

وتستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث (٥) حتى سن العشرين ، فيلتقون تدريبات رياضية وموسيقية ، ويختار منهم عن طريق الامتحان من تثبتت صلاحيته . والمجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكري لمدة عامين أو ثلاث ، ثم يثقلون دراسات في الحساب ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المجسمة ثم الفلك على الترتيب وفي سن الثلاثين يتم تدريسهم امتحان آخر ، ومن يجتازه يمضى في دراسة المنطق والفلسفة . وفي سن الخامسة والثلاثين وكل إليهم أعمال رئيسية في الجيش والإدارة ، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا تترك لهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين . أما عن واجبات الحكم التي يجب أن تشملها بدورها التربية والتهذيب فهي :-

١ - أن يحولوا دون الميل إلى إزاء البعض وفقير البعض الآخر :

٢ - أن يسهروا عند اتساع الأراضي اتساعاً صريحا .

٣ - أن يتشددوا في قمع البدع في فني الموسيقى والتدريبات الرياضية .

٤ - أن يتركوا بقية القوانين لفعلنة القضاء .

٥ - أن يوكروا أمر الطقوس الدينية لوصي أبولو إله دلفي .

(٥) لم يفرق أفلاطون بين الرجل والمرأة بل ساوى بينهما ، أظهر في ذلك كتاب جمهورية أفلاطون الكتاب الخامس الذي يدور حول المسألة الجنسية .

ويمكن حصر مزايا الفطرة الفلسفية التي يتمتع بها الحاكم فيما يلي :-

- ١ - حب المرفقة ؛ فأرياب الفطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المصارف ، لتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذي لا يتغير زمانا ومكانا .
- ٢ - حب الوجود الخالد حبا كليا .
- ٣ - حب الصدق ومقعة الكذب ، فالصدق قرين الحكمة .
- ٤ - هجرة الذات الجسدية ، والهبام بالذات العقلية .
- ٥ - شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع .
- ٦ - نبذ كل ما هو وضعي وشرير ، وميل الجبن .
- ٧ - الزهد في الحياة الحاضرة ، وعدم هيام الموت .
- ٨ - سرعة الحاضر في التحصيل ، والتعيز بذاكرة حافظة .
- ٩ - محبة الاتساق والجمال .

يسأل سقراط غلوكون في محاولة الجمهورية .

- أو يمكنك أن تجذ عينا في عمل يتطلب من تماطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة ، سريع الحاسط ، زكى الفؤاد ، حلو الشئائل ، محبا وحليفا للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف ؟

- كلا . إن نايبة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عينا في عمل كهذا .
- افترد في أن تمهد إلى هذه الخلل في إدارة مصالح الدولة ، وقد أنضجها السن والتهديب فأهلها لوظيفتها هذه ؟^(١)

ويذكر أفلاطون أنه ما من دولة ، ولا نظام ، ولا فرد ، عليه أن يبلغ ،

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب السادس .

أو نيلغ ، السكال ما لم تلق مفايد الحكم فيها إلى أيدي الفلاسفة ، (١) .

٣- الدولة والطبقات الثلاث :

مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته ، وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هي على التوالي : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة ؛ ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره في النفس الإنسانية ، فهي تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ، أولها النفس العاقلة ، وثانيها النفس الغضبية ، وثالثها النفس الشهوانية ، ومركز النفس الشهوانية في أسفل البطن ، ومركز النفس الغضبية في الصدر أو في القلب ، بينما مركز النفس العاقلة في العقل .

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة ، فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس ، ولها فضيلة سلبية هي العفة وقوامها ضبط الشهوات ، ومعارضة الشطط والإسراف في الأهواء ، ونزع تعلق النفس بالذات الجسد تمهيدا لإدراك الحقيقة والخير . أما فضيلة النفس الغضبية فهي الشجاعة وقوامها احتمال المكروه في سبيل إدراك الخير ، والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تسمى باسم الحكمة ، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها ، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة . ولولا الحكمة لفاضت النفس الشهوانية وطغت وتبتمتها النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شيء .

ولقد شبه أفلاطون في محاورة فيدروس النفس ببجلة يحرها جرادان ؛

إحداهما أسود جامع يرمز للشهوة ، والثاني أبيض كريم يرمز للنفس النضوية ، أما الخوذي فهو يرمز للنفس المائلة ، وهو يوفق وينسق بين الجوادين .

وإذا أفلق العقل وفصلته الحكمة في أن يوفق بين الجوادين لتحقيق التوازن المنشود ، وتحقق بالتالي العدالة ، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس المائلة ، وهي بمثابة القوة الموحدة التي تستهدف إقامة الإتران بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه .

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته ، أذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة . ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة ، وكما تمنوح نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية ، فإن المجتمع يشكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضى على وحدته وهذه الطبقات الثلاث هي :-

الطبقة الأولى : وهي أرفع الطبقات ، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة .

الطبقة الثانية : وهي تلي الطبقة الأولى ، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية . وينبغي لهم أن يتحلوا بالصناعة في الدرجة الأولى .

الطبقة الثالثة : وهي أدنى الطبقات ، ويمثلها الصناع والتجار والزراع ، أي أنها تضم عامة الشعب . ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية . والصفة هي الفضيلة الأولى التي ينبغي أن يتحل بها هؤلاء الأفراد .

أما العدالة فهي تقوم من الانساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة في شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أى الالتزام كل بعمله الخاص ، وعدم التدخل فى شئون غيره .

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس العقلية ، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة ، كذلك فإن العمال ينضمون للحاربين ، والمحاربون يطعمون الفلاسفة الحكام ، فالعدالة فى الدولة تماثل العدالة فى الأفراد .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته ، فهذا واضح ، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير ، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا . وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها ، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة (الأخلاق) والمعرفة (الفلسفة) أو ثقت ارتباط .

٤ - أنواع الحكومات :

تنقسم الحكومات عند أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى هى الاسترطابية والديموقراطية والأوليغاوية والديموقراطية والعطيان على التوالى .

١ - الاسترطابية : وهى تلك التى ذكرها أفلاطون فيما سبق ، وقرر فيها وجوب شريعة النساء والأولاد ، وتربية الأجداد ، وأن يكون الحاكم فيلسوفا ، وأن يكون الجنود مبتعدين عن تدبير الأموال وإتخاذ ملكيات لهم . وأن يتناولوا جميعا رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصرروا جهودهم فى السهر على أنفسهم وعلى الدولة .

والنظام الاسترطابى يقابل نظام المجتمع الطيبى السليم ، وتكون الحكمة فيها سائدة ، والعدالة متحققة ، إلى جانب الشجاعة والمعة على نحو ما ذكرنا .

إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدي إلى إنهاء مثل هذه الحكومة الصالحة العادلة ، فتتظير حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون في أربع صور على وجه التحديد .

٢ - الديمقراطية : وهي تلى الحكومة الأرستقراطية ، وتنشأ عنها ، وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التى حكمت كريت وأسبرطة فحين تذبذب الأرستقراطية بنفسها الانقسام بين طبقات الدول الثلاث ، وتستغل الطبقة الدنيا بواسطة الطبقتين الآخرين فيتم تقسيم ثروتهما بين أفراد هاتين الطبقتين ، وتبطل إلى ذلك الخدمة والمبودية . ولقد سمي أفلاطون هذه الحكومة بالديموقراطية لأنها زعماءها تسيطر عليهم الرغبة في البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والابحاج . وهذا النوع من الحكومات يكون وسطا بين الأرستقراطية والليجارية .

٣ - الأوليغاركية : وهي حكومة الأقلية الموصرة ، وتنشأ ابتداء من الديمقراطية ، ذلك أن حب الديمقراطيةين لثروة والشهوات وتركهم للحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظيستولون على الأموال بنير حق ، فتصبح الثروة أساس المجدارة وهو إثم فظيع .

ومن نتائج النظام الأوليغاركى أن الثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتقسم المدينة إلى قسمين : غنى وفقير ، ينفض أحدهما الآخر ويكيد له . يقول أفلاطون : « تحصر مدينة كهذه وحدتها ، وتصير اثنتين ، الواحدة مؤلفة من الفقراء والآخرى من الأغنياء ، والفريقان ساكتان معا ، يكيدان أحدهما للآخر ، ^(١) فيكثر المتسولون والصروس والمجرمون ، وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة .

٤ - الديمقراطية : يتم الانفصال من الأوليغاركية إلى الديمقراطية

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن .

مأثورة التي يقوم بها الفقراء على الأوليغاركيين ويساعد الفقراء في ثورتهم
النبلاء الذين أغنياء بطرق شتى، ويستولون على الحكم، فيقومون بقتل
وتشريد الأغنياء، وتقوم الحروب الأهلية، وينادي الديمقراطيون بالحرية
لجميع فينتهى الأمر إلى فرض مطبقة. يقول أفلاطون على لسان سقراط
عاورا أديمنص

— فأول كل شيء أليسوا أحرارا، أو ليست حرية القول والفعل فاشية في
الدولة فيفعل المرء ما يشاء؟

— هكذا قيل لنا.

— وحيث فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقا للمذاته.

— واضح أنه يرثيه.

— وعليه أرى أنه ينشأ في هذه الجمهورية أعظم تباين في الخلق.

— ينشأ من كل بد.

• • •

— وإذا كنا نفتش عن جمهورية فن حسن الرأي إيجادها.

— ولماذا؟

— لأنها (الديمقراطية) تحوى كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة التي
ذكرتها، وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة
ديمقراطية، سوق الجمهوريات، ويختار الصفة التي تنطب لبسه، ويؤسس
دولة عليها (١).

(١) جمهورية أفلاطون: الكتاب الثامن.

• - اللطيفين يؤدي التطرف في الحرية إلى نوع من الفوضى الفامة يستغله
قطب ذكي من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار ، فتتم قدرته باستمرار
وينتار حرس خاص له ، وأخيرا يتحول إلى مستبد تام، يستولى على الحكم بقبضة
حديدية ، فيضحي المحكومين في حاجة ماسة له ، ولكي يواجه نفقات الحرب
بفرض الضرائب ، ويكبل بالأغنياء وبالمنافسين له ، ويشرد الفضلاء ، وينهب
المعابد ، ويستولى على أموال الشعب .

• • •

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون، مثالا أو أنموذجا يحاول أن يظهر فيها
أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من
المكن تحقق هذا للثال أو عدم تحققه فهو يصور المدينة الفاضلة ، مثال الخير الذي
يجب أن يعرفه السياسي تمام المعرفة ، لكي يتبين ما يلزم لخلق دولة صالحة .

ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة ،
إلى استبعاد القساون ، فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الاسمى
ومعرفته فإن حكم الرأي العام على أفعاله إما ألا يكثرث به وإما أن يكون ادعاء
استشارة هو مجرد مناورة سياسية مأكرة يمكن بها ضبط تدمير الجاهل ، ومن
ثم فلا فائدة . بل إن من الحاققة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون .

وهذا يؤدي إلى خضوع كل شيء لذلك المثل الأعلى الذي جسمه أفلاطون
في شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذي يعرف ما هو خير الناس والدولة ،
تلك التي أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت منها وصاية دائمة يتولاها الحاكم
الفيلسوف .

والتصور السابق يناقض تماماً مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية في ظل القانون ، وضرورة اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق ، لأنها تلزم بمبدأ واحد ، وتبرر عن المثل العليا لدولة المدينة ، وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذي أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون .

فقد رجع أفلاطون في كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية ، فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد ، وكذلك عن الملكية الخاصة ، وحكم الفلاسفة . وقد استماض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومي مؤلف من مجموعة أسامح حراس الدستور ؛ هؤلاء يشرفون على الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأراضي ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل^(١) .

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيفه مواد من النظام السياسية الرئيسية التي أشار إليها أفلاطون في محاورته السياسية فتكون حكومة أرسنقراطية مستندة إلى هيئة نيابية هي مجلس الشيوخ ، وسلطة قضائية تتمثل في القضاة والمحاكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين ؛ شرطة تحفظ الأمن الداخلي ، وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجي ومن الأعداء . وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية .

(١) أفلاطون : القوانين والكتاب الخامس .

« ثلثت دراسات لاحد لها من أفلاطون ومن محاورته وعن أفكاره ولفظه ولم تنقل الاثرية الغالبة منها فلفظه السياسية ولعل أهم هذه الدراسات من الناحية السياسية هي :

1 - Barker : E. : political thought of plato and Aristotle

(New York 1906)

==

د - السياسة عند أرسطو

أ - الدولة اجتماع سياسي طبيعي :

يربط أرسطو أيضا السياسة بالأخلاق ، ففلسفه ذهب في كتابه الأخلاق النيقوماخية ، إلى أن « من الحق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وحياته هو شيء أعظم وأتم ، إن الخير خليف بأن يجب حتى ولو كان لكان واحد ، ولكنه مع ذلك أجل وأقدس متى كان

== 2 - Foster, M. B. : Masters of political thought (Boston 1941)

وخصوصا الفصل الثاني من هذا الكتاب

3 - Geisler, K; F., - and Jazi ; O. : political philosophy from plato to jerry Bentham (New York 1927)

وقد خصص المؤلفان الفصل الأول للحديث عن فلسفة أفلاطون السياسية

4 - Jowett, B. : The Dialogues of plato (London 1902)

ويتناول فيه المؤلف معاورات أفلاطون بما فيها المحاورات السياسية أربعة مجلدات ضخمة.

5 - Marry, R. H. : The history of political science from plato to the present : (New York 1926)

ويتناول فيها المؤلف فلسفة السياسة الأفلاطونية في الفصل الأول .

6 - Plato, Laws (translated by R. G. Bury ; New York 1926)

ويتناول فيها المؤلف معاورات القوانين الأفلاطونية في مجلدين كاملين .

7 - Nettleship, R. L. : Lectures on the Republic of plato (London 1901)

8 - Wild ; J. : Plato's theory of man (Cambridge, Mass 1945)

ولقد هلت معاورات أفلاطون إلى مسلم الفلاس ومن ضمنها الفقه العربية والفرنسية واللاتينية والألمانية والإيطالية وغيرها .

ينطبق على أمة بأسرها ، متى كان ينطبق على ممالك بتمامها (١) ويستنتج من هذا أن السياسة عند أرسطو ماضى إلا الجانب الاجتماعى للأخلاق ، فهى أخلاق موسعة ، بل إنها تشمل العلوم العملية جميعا من الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة وما يتصل بذلك من أمور التربية والتوجيه والاقتصاد . وتستطيع أن تقرر بأن العلوم كلها تستخدم السياسة العلم الرئيسى .

ولقد أشار أرسطو فى أكثر من موضع من كتبه ولا سيما فى نهاية كتابه الأخلاق النيقوماخية ، ومطلع كتاب السياسة ، إلى هذه الصلة بين الأخلاق والسياسة . فتجده يفتتح كتابه « السياسة » بقوله « كل دولة هى باليدية اجتماع ، وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير ، مادام الناس — أيا ما كانوا — لا يعملون أبداً شيئاً إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير . فحين إذن أن كل الاجتماعات ترمى إلى خير من نوع ما ، وأن أم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أم الاجتماعات ، ذلك الذى يهمل الآخر كلها ، وهذا هو الذى يسمى بالاضبط الدولة أو الاجتماع السياسى » (٢)

ولستنتج من هذا النص أمران: الأول أن الدولة تهدف إلى تحقيق الخير لرباطها ، فكان أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أى بالأخلاق . والثانى أن السياسة أم العلوم ، وأعظم الأفكار وتحتوى على أكثر الخيرات ، وأن العلوم كلها تستخدمها . وقد نادى أفلاطون بتدوين الأمرين .

ونبدأ أرسطو بعد ذلك فى بيان كيفية قيام الدولة ابتداء من العائلة فيذكر

(١) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية . الكتاب الأول . الباب الأول .قرة ١٢ .

(٢) أرسطو : السياسة . الكتاب الأول ، الباب الأول . قرة ١ .

أنه الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد ، وبين الزوج والزوجة هما قاعدة العائلة (١) وتنتج القرية عن تجمع عدة عائلات ، وعن تجمع عدة قرى تقوم الدولة ، وأن هذه الدولة قد تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها . فهي من ثم تجمع تلقائى طبيعى من حيث أن الإنسان كائن اجتماعى بالطبع ، وأن هذا الذى يبقى منفرداً منعزلاً هو : إما بهيمة أو إله ، (٢) والإنسان في هذا لا تغل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التى تعيش اجتماعاتها بالطبع والبدية .

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية ؛ لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسد الكل . يقول أرسطو : لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة ، وفوق كل فرد . لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء ... فالسيد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدا على الحقيقة ، (٣) .

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسبدها ؛ فإنه يصبح آخرها وأشنها إذا حاش بلا قوانين ، وبلا عدل ، وبلا فضيلة ، فبدون هذه يكون أكثر افتراساً وفساداً ، وما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقاً للقانون هي الدولة .

حقاً إن أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك ، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش ؛ إن غايتها هي العيش الجيد ، والحياة الرفيعة ، والسهر على تعلى المواطنين بالفضيلة والعدل . والعدل ضرورة إجتماعية لأن الحق هو

(١) : ١٥٠ ب ١ ف ٦

(٢) : ١٥٠ ب ١ ف ١١

(٣) : ١٥٠ ب ١ ف ١١

قاعدة الاجماع السياسى ، وتقرير العادل هو ذاك الذى يرتب العدل ، (١) .

والمائلة هى الخلية الاولى فى بناء المجتمع ، بل هى المجتمع الاول وهى لا تتكون فقط من ذلك المثلث الذى يضم الزوج والزوجة والابناء ، بل من اوسطو يقصد المعنى الواسع للمائلة ؛ ومن هم فى شمل عنده الاهل والاقراب والاولاد والعبيد . ويمكن النظر الى رب الاسرة باعتباره زوجا أو ابا أو سيد عبيد أو مالكا . والرجل عند أرسطو ، ما عدا إستثناءات معضادة الطبع ، هو الذى يأمر دون المرأة ، كما أن الكائن الأكبر والاكمل هو الذى يأمر الأصغر والأضعف ، (٢) .

لقد كان أفلاطون ينادى بمساواة للمرأة والرجل حتى فى الأمور السياسية والمكبرية . أما أرسطو فيعتبر الرجال قوامين على النساء . ويرى أن الرجل هو الحاكم الذى يعامل زوجته معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة جمهورية ، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة ملكية ، يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معا .

أما السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والاولاد... الخ فيرجع الى د أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للأمر ، ولو على درجات وفروق شديدة تتخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء . (٣) .

تم أن الطبيعة كلها سخرت للانسان ، ولذلك حق للانسان أن يستثمر الطبيعة زراعة وصيداً والنباتات خلقت للحيوانات ، والحيوانات للانسان .. فإذا

(١) السياسة ١٢٥٠ ب ١٣

(٢) ١٢٥٠ ب ١٥

(٣) ١٢٥٠ ب ٨

كانت الطبيعة لم تخلق شيئاً ناقصاً ، وإذا كانت لم تخلق عبثاً ، لزم ضرورة أنها خلقت كل ذلك للإنسان . من أجل ذلك كانت الحرب هي أيضاً بوجه ما وسيلة طبيعية للكسب ، إذا أنها تشمل هذا الصيد الذى يصطنمه الإنسان للوحوش وللأناس الذين وقد خلقوا ليطيروا يمتنعون عن الطاعة . فتلك حرب قننى الطبع نفسه بمشروعيتها ، (١) .

الحرب والغزو والسبي والاحتلال وسائل مشروعة لتملك ولسكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر ، هم الإغريق . فالبشرية في نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد ، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه أما ما عداهم فهم رابعة أو عبيد ، لا عقل لهم ، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع ، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء :
« أجل للآغريقى على المتوحش حق الإمرة ، » (٢) .

العبيد عند أرسطو آلة حية ، العامل بما هو أداة ... هو أول الأدوات جميعاً . والعبد لا فضيلة في حياته ، وإذا اتفق أن أنصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة والمفة والإخلاص لكان مصدر ذلك إنسياب شيء من روح سيده إليه .

ب - فقد أرسطو لموقف أفلاطون السياسى :

ذهب أفلاطون إلى أن الشر والخلاف إنما يقومان بقيام الأسرة والتملك ، ولذلك نادى بشيوعية النساء والأموال ولكن أرسطو لم يوافق أفلاطون في هذا ، بل بين بكل وضوح أن أستاذه قد أهمل العناية بمسألة الأطفال ، وقصر عن إيفائها

(١) ١٥ - ب ٣ ف ٨ .

(٢) ١٥ - ب ١ ف ٥ .

حقها من الاهتمام ، وأغفل حقيقة العواطف الإنسانية الراحنة ؛ فالإنسان باعشان كبيران للرحمة والمحبة وهما التملك والعواطف ، ولا عمل لأحد هذين الإحساسين ولا للآخر في جمهورية أفلاطون ، (١) ويتساءل أرسطو قائلاً ، أخيراً أن يقول كل مواطن على الألفين والمئتين آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أهم (هذا لابني) أم أن العرف الجارى الآن هو الأفضل ؟ الآن يدعى المرء ولداً وإنه وآخر أعاءه أو ابن عمه لحاً أو رفيقه في بطن ورفيقه في قبيلة على حسب الروابط العائلية بالدم أو المصاهرة أو الصداقة المقودة مباشرة ، (٢) . فكأن أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى عائلات البقر والحيل وفنند قبائل لوبيا العليا حيث الاشتراك في النساء ، وتوزيع الأولاد تبعاً للشبابية ، بل حتى بين عائلات الحيوانات مثل الحيل والبقر ، بعضها ينتج صغاراً مهاجرة تمام الفبة الذكر (٣) .

كذلك انتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك ، ذلك أن شيوعية المال وحب التملك وإن بدا أنهما ينفعان حقاً في إقضاء المنازعات الداخلية ، فإنهما يثيران في الواقع الحق والنيظ في نفوس الناس . فيدعى كل واحد منهم أنه يعمل أكثر مما ينبغي ، بينما غيره لا يعمل كما ينبغي . يقول أرسطو اعترف بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حقاً في إقضاء المنازعات الداخلية ، بيد أن هذه الوسيلة في الحقيقة ليست بمنأى عن الخطأ . إن جل الرجال المرذوقين يفضلهم أن ليس لهم إلا النصيب السامى ، وسوف يكون ذلك علة للاضطراب والثورة . زد على ذلك أن شره الناس غير قابل لأن يشبع ؛ فهم في بادئ الأمر يقتنعون بفلسفين ، فنى كان لهم من ذلك رأس مال ، كانت حاجتهم بلا انقطاع حتى لا تعرف

(١) ٢٥ . ب . ١ . ف ١٢ .

(٢) ٢٥ . ب . ١ . ف ١٢ .

(٣) ٢٥ . ب . ١ . ف ١٣ .

منهم بعد حدودا . ومع أن طبيعة الحرص هي بالضغط ألا يكون لها من حدود ، فإن أكثر الناس لا يحبون إلا أن يشبهوها (١) .

وعلى هذا النحو تكون شيوعية المال محقة للكثير من الشرور ، ومؤدية في النهاية إلى الثورة وقد زعم أطلاطون خلاف ذلك . وكان الأولى بأفلاطون أن يابجا إلى الفضيلة ابتغاء حسن استعمال الثروات بدلا من المطالبة بتسويتها . يقول أرسطو : الخير هو أن تصمد إلى مبدأ هذا التفوق عن قصد ، فموضا عن تسوية الثروات يجب إحسان استعمالها ، بحيث يصبح الثراء غير مرغوب فيه من أجل الاعتدال ولا يستطيعه الأشرار . والوسيلة الحقة أن يوضع هؤلاء موضعا فيه لا يستطيعون لقتهم أن يضروا دون أن يكبتوا (٢) .

ويبرهن أرسطو على صحة دعواه بقوله : إذا كنا على حق حين قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة ، وأن الفضيلة ليست إلا وسطا بين طرفين ؛ فينتج عن ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلزم هذا الوسط ... إنه الاعتدال والوسط في جميع الأشياء مما أحسن ما يكون ، فنتج من ذلك جليا أنه في صدد الثروات (التملك) الوسط أوفق مما سواء ، ومزية أخرى ليست أقسل جلاء هي أن هذا التملك الوسط (لايشور أبدا) (٣) .

التملك إذن عند أرسطو شرط رئيسي من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية ،

(١) ٢٥ . ب . ٤ . ف ١١ .

(٢) ٢٥ . ب . ٤ . ف ١٢ .

(٣) ٢٥ . ب . ٢ . ف ٢١ .

والأمره هي الخلية الأولى في بناء الدولة . ومن هنا كان نقد أرسطو لشيوعية المال والنساء عند أفلاطون .

لقد أراد أفلاطون أن تكون الحكومة في يد أعدل الناس وأحكم فنادى بحكم أقلية متميزة ، هم الحكماء الفلاسفة ، ولا شك أن الحكومة الأستقراطية هي الحكومة الأقلية الماضلة المابقة . إلا أن أرسطو لا يوافق أفلاطون على هذا ويرى أن الأستقراطيين يحررون وراء مصالحهم الخاصة كما يحبري الملك وراء مصلحته الخاصة ؛ فإذا تمارست المصلحة الخاصة مع المصالح العامة ذهبت هذه في سبيل تلك ، وهنا تنقلب الحكومة الأستقراطية إلى حكومة أو ليباركية أي حكومة الأقلية الموسرة فتخرب الدولة وتقوض أركانها ، إن طمع الأغنياء قد خرب من الدولة أكثر مما خرب طمع الفقراء^(١) والواقع أن أرسطو يستبدل بالفيلسوف - المواطن ، الفيلسوف - الحاكم الذي تصوره أفلاطون ، والفيلسوف - القديس الذي دعا إليه سقراط .

١ - دولة المدينة عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها

أ - العناصر الضرورية لوجود المدينة :

تتحدد العناصر الضرورية لوجود المدينة عند أرسطو في توفير المسواد الغذائية على تفاوتها واختلافها ، كما يجب أن يتوفر بها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات ، كما لا بد من توفير السلاح والعتاد الحربي المتجدد والمتفوق باستمرار كما وكيفاً وذلك لإمكانية القضاء على القانون

والدستور ، وإمكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية . كما لابد وأن توجد وفورات في الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة احتياطي عام للدولة تستخدمه في الطوارئ . وفي وقت الحروب ، كما لابد من توفير عنصر ديني في الدولة يمثل رجال الكهنوت بالإضافة إلى ضرورة وجود المرافق العامة ورجال القضاء .

ويرى أرسطو أن هذه هي الأشياء التي لا يسع المدينة مطلقا ، أيما كانت ، أن تستغنى عنها . إن الإجماع الذي يؤلف المدينة ليس اجتماعا كيميائيا ، إنما هو اجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم ، فإذا لم يتوافر ركن من الأركان التي عدناها أنفسا ، فمن ثم يكون محالا أن يقوم الاجتماع بكفاية نفسه . الدولة تقتضى حسب كل هذه الوظائف المختلفة ، فيلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ، ويلزم لها صناع وجنود ، وأناس أغنياء ، وكهنة ، وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصلحتها (١) .

ب - موقع المدينة :

يجب أن يختار موقع المدينة بحيث يكون ملائما للمدعة ، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق ، كما يكون متملا بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر في الشتاء من أي برد آخر . كما يجب أن يكون ملائما للتصرف في المشاغل الداخلية للسكان ، وملائما لصد الفارات الخارجية . ولكي يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة في حالة الحرب وأن يكون شاقا على الأعداء في الدخول إليها أو حصارها .

(١) السياسة ، ب ٧ ف هـ

ويبقى أن يتوفر في المدينة مياه كثيرة ، وبناييع طبيعية . فإن لم يتحقق ذلك يبقى أن تحضر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ مياه المطر حتى لا يموزها الماء البتة إذا ما انقطعت وسائل الاتصال بالخارج مدة الحرب . ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية يقول أرسطو : فإذا صحت تقديرنا وجبت إحاطة المدينة بالمعاقل ، بل يبقى فوق هذا أن تجعل منها زينة ، أن تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربي الحديث . إن الهجوم لا يفلل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع ، من جانبيه ، أن يبحث ويدير ويخترع وسائل جديدة ... وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى وفي المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس (١) .

٢ - مساحة المدينة وتعداد سكانها :

لا يرى أرسطو أن تكون مساحة المدينة متساوية كبيراً ؛ فإن الأحداث تثبت ، أن من السير بل ربما كان من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عدداً مما يبقى (١) . كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما يبقى وإلا لمسا استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها . فالمدينة إذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها ، وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لا يحتل نظامها ويتميز تفرقاً بعضهم على بعض وإقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم . ولحد من تزايد الأفراد يوصى أرسطو على عادة الإغريق في ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الإجهاض المبكر وإعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال .

٥- أنواع الحكومات :

الحكومة الصالحة عند أرسطو هي تلك التي تحقق سيادة القانون ، وبسيادة القانون يسود العقل ، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى . واقد اتخذ أرسطو المبدأ التالي كي يميز به بين الحكومات الصالحة والحكومات غير الصالحة وهذا المبدأ هو : وبديهي أن الدساتير كلها التي تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة ، لأنها تتوزع في إقامة العدل . وكل الدساتير التي تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين - وهي فاسدة القواعد - ليست إلا فسادا للدساتير الصالحة ، فإنها تعبه عن قرب سلطة السيد على العبد في حين أن المدينة على منه ذلك ليست إلا جماعة أماس أحرار ، (١) .

والحكومة الصالحة عند أرسطو لها أشكال مختلفة لأنها جنس يضم عدة أنواع هي :-

- ١ - الحكومة الملكية : وهي حكومة الفرد الفاضل العادل .
 - ٢ - الحكومة الأرستقراطية : وهي حكومة الأقلية الفاضلة العادلة .
 - ٣ - الحكومة الديمقراطية : وهي حكومة الأغلبية الفقيرة ، وتمتاز بالحرية .
- أما الحكومة الفاسدة فهي أيضا جنس يحتوي على الأنواع الثلاثة الآتية :-
- ١ - الحكومة الطاغية : وهي حكومة الفرد الظالم .
 - ٢ - الحكومة الأوليغاركية : وهي حكومة الأغنياء أو القلة المورمة .
 - ٣ - الحكومة الديمقراطية : وهي حكومة العامة للثمين أمواتهم أو حكومة الفوضى .

ولقد بحث أرسطو بحثاً طويلاً في كل من هذه الأنواع الصالحة والطالحة
وبحث في تفاعلاتها وتطورها. ولقد ذهب أرسطو إلى أن الحكومة الملكية المطلقة
ليست حكومة طيبة. إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بمقل وحكمة،
ويبتعد عن العيش والهوى، ويرى أرسطو أن أعظم الأمور خطراً أن
نضع مصالح الأفراد كلهم بين يدي فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد في
الدولة. وبالإضافة إلى هذا نجد أن الملكية تتنازم مبدأ الإرث. ومن السخف،
بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يرفون عنه شيئاً بعد،
ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً، وهم يعلمون فيها إذا كان هذا الوريث العرش
حكماً أم يخنوناً.

أما الحكومة الأرستقراطية التي يمثلها الحاكم الفيلسوف أفلاطون أو الأقلية
الفاضلة الماددة فليس ثمة ما يضمن أيضاً أن تعمل دائماً على تحقيق المصالح العامة
دون أن تنحرف فتنهم بمصالحها الخاصة.

إن أفضل الدساتير عند أرسطو هي ما تجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين.
والحكومة الديمقراطية هي خير حكومة، لأن الأغلبية — على الرغم من أن كل
فرد من أفرادها غير نابعة وحده — تتفوق بميلتها على الأشخاص النابغين.
فكل فرد من الأغلبية يهتم بقسط خاص به من الحكمة والفضيلة، فتتوالف جملة
الأفراد إنساناً واحداً يكون قدامه وذراهه وحواصيه وذكاؤه محصلة أقدامهم
وأذرعهم وحواصمهم وذكاؤهم. إن المصالح الفردية تميل إلى أن يبدل بعضها لأنها
متضاربة، ولا يتبقى فوقها سوى المصلحة العامة، والقانون الكلي العام الحال
من أي عاطفة أو هوى أو ميل.

والحكومة الديمقراطية المثلى هي الجمهورية المعتدلة الفاضلة التي تحقق مبدأ

الأخلاق الأساسية وهو مبدأ الوسط في كل شيء ، حيث نجد الاعتدال في المال ، وفي الجاه ، وفي الحرية ناشئا عن تعاون هذه الأمور ، وتبادل الخدمات بينها .

إن سلامة الجمهورية الفاضلة المعتدلة عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التي تحقق الإيزان بين ثروة الأثرياء ، وبؤس الفقراء ، فتمتاطل لأخطار الحكومة الأوليغارشية حين يشتعل الأغنياء وهم أقلية ، كما تمتاطل لأخطار الحكومة الديماغوجية حين يعتصم الفقراء المدمرون ، ويتبعون أهواءهم الضارة ، كما تمتاطل من حكومة الطغيان وهي حكومة الفرد الظالم . يقول أرسطو : « فحيث تكون الثروة المفرطة إلى جانب الفقر المفرط ، يمرر هذان الإفراطان أما إلى الديماغوجية المطلقة وإما إلى الأوليغارشية المحضة وإما إلى الطغيان ، الطغيان يخرج من جوف ديماغوجية أو من أوليغارشية مفرطة أكثر في الغالب من أن يخرج من جوف طبقات متوسطة أو من طبقات مجاورات لها » (١) .

ولستنتج من هذا أن الجمهورية الفاضلة وسط بين طرفين ، بين أرسقراطية المال وبين الديمقراطية المأدلة ، وأن المواطنين فيها يعيشون مع همهم ، والعمل خير من ترقب الإحسان ، لأن إعطاء المساعدات للفقراء إنما هو بمثابة ملء برميل لا قاع له » (٢) .

وتنحصر وظائف المواطنين في ثمانية أنواع حسب تعدد طوائف المدينة إلى زراع وصناع وتجار وجند وأعيان وحكّمة وحكام وموظفون . ولسلك منهم

(١) ٦٥ - ٩٠ ب ٨

(٢) ٧٥ ب ٣ ف ٤

إستعداد خاص لعمله وكفاءة خاصة ، فلا يقوم به منهم مقام بعض .

وفي الدولة الفاضلة تكون هناك ثلاثة حروب من السلطات : سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية . وإذا أُجيد تقسيم هذه السلطات أُجيد نظام الدولة كلها . وتتركز السلطة التشريعية في الجمعية العمومية للوطنيين ، وهي تختص بسن القوانين وانتخاب الحكام ومراجعة حسابات الدولة . أما السلطة التنفيذية فهي تتناول الوظائف العامة الرئيسية ، ومدتها ، وإلى من يوكل أمورها؟ وكيفية تعيين فيها ؟ ... الخ . أما السلطة القضائية فتتناول تنظيم المحاكم وموظفيها وقضاؤها وطريقة ترقيتها سواء بالانتخاب أو القرعة .

وحين يتحدث أرسطو عن الحكومات الفاسدة يذكر أن الحكومة الديماغوجية لا تلتزم مبدأ أو قانون ، وإنما يتسلط على الحكم فيها مجموعة من العامة الغفلة الدماء ، فلا تكثرت بالحكاه ، ولا تقيم وزناً للقيم أو المعارف ، ولا تشجع البناء الفكري أو المادى .

أما الأوليغاركية فلا تنبأ إلا بمصالحها الخاصة وتؤثرها على المصلحة العامة ، ولا تهتم إلا بكل ما يسبب لها الثراء الفاحش والغنى العريض ، ولا تقيم وزناً للحكاه أو الفلاسفة ، وتمحى الخصال الأخلاقية والفضائل . وينتهى الأمر بها إلى تفهيت المجتمع إلى قسمين : غنى وفقير يكيد القسم منها للآخر .

أما الحكومة الطاغية فقد أقاض أرسطو في وصفها ووصف حيل أمعابها الاحتفاظ بالحكم ، فمن وسائلهم في ذلك : القضاء على كل تفوق يرفع رأسه ، والتخلص من الرجال أولى الألباه ، ومنع المواعيد العامة والاجتماعات ، وحظر التعليم وكل ما يمس بسبب إلى التنور ... وعمل كل ما من شأنه أن يظل الرعايا يسهل بعضهم بعضاً ، لأن العلاقات تجعل الثقة المتبادلة ... والعلم بكل ما يقال وكل

ما يفعل من جانب الرعايا ... وأن يشعروا ... أناسا صاعين في الجبال وفي
الجالس ، وأن يندروا الفخاق والنسيمة بين المواطنين ... وإفقار الرعايا حتى
لا يكلفهم حرسهم شيئا من جهة ، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم في شغل لتحصيل
قوت يومهم لا يجدون من الوقت مافيه يتأملون ... والعاجية يقرر الحرب ليشغل
بها نشاط رعاياه ، ويلزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربي ... ومن عادة
الطاغية أيضا أن يدعو لمائدته وأن يقبل في بطالته الخاصة أجناب باعتباره
أولى بذلك من الوطنيين ، فإن هؤلاء عنده أعداء له وأولئك ليس لهم من سبب
يحملهم على أن يعملوا عند السلطة » (١) .

ويمكن بلورة الغاية الدائمة من الطغيان في الأصول الثلاثة الآتية : الأول :
خفض المستوى الأخلاقي للرعايا ، لأن النفوس الوضيعة لا تفكر أبدا في الانتقام .
والثاني : إعدام الثقة بين المواطنين ، والامر الثالث : هو إضعاف الرعايا
وإفقارهم (٢) .

هـ- الدولة والسلطات الثلاث :

عجبا أن يتنبه أرسطو إلى أن ثمة سلطات ثلاث رئيسية في الدولة ، وهي
فكرة دوج الكثير من الدارسين على إلحاقها بالمفكر الحديث جون لوك ثم حمضا
وأذاعها مونتسكيو في كتابه الرئيسي روح القوانين . لقد أشار لوك إلى أن ثمة
سلطات ثلاث يجب أن تتوافر في الدولة هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية
والسلطة القيدالية ، ثم جاء مونتسكيو وحل السلطة القضائية محل السلطة

(١) ٨٥ . ب . ٩ . ف . ٩ - ٢ .

(٢) ٨٥ . ب . ٩ . ف . ١٠ .

الفيدرالية فأصبحت السلطات عنده هي : سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية ، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة .

هنا عند أرسطو ، ذلك المفكر المبدع ، نجد نفس الأفكار ، كما نجد أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلا بصميم الخبرة السياسية الإغريقية التي كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة .

يرى أرسطو أنه توجد في كل دولة ثلاث سلطات ، فو أحسن تنظيمها حسن نظام الدولة كلها . وهذه السلطات هي السلطة التشريعية والثانية هي السلطة التنفيذية والثالثة هي السلطة القضائية . يقول أرسطو : في كل دولة ثلاث أجزاء إذا كان الشارع حكما اشتغل بها فوق كل شيء . ونظم شئونها ، متى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة ، ولا تختلف الدول في حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة . الأول من هذه الأمور الثلاثة إنما هو الجمعية العمومية التي تتداول في الشؤون العامة ، والثاني إنما هو هيئة المحكام التي يلزم تنظيم طبيعتها وإختصاصاتها بطريقة التمييز فيها ، والثالث هو الهيئة القضائية (١) .

أما السلطة التشريعية أو الجمعية العمومية فهي التي تتولى أمور التشريع وتصدر القوانين ، وتعقد المعاهدات ، وتختص في محاسبة السلطة التنفيذية . والجمعية العمومية التي تمثل السلطة التشريعية أن تترك تنفيذ القرارات الهيئة السياسية كلها إذا كانت الدولة ديموقراطية ، أو إسنادها إلى القلة المختصة إذا كانت الدولة أرستقراطية أو أوليجاركية . والسلطة التشريعية يمكن أن تلتخب المحكام وتصدق

على التشريعات وتقرر حالة السلام والحرب .

أما السلطة التنفيذية فيرى أرسطو أن من يمثل هذه السلطة يجب أن يتأهل مع حجم الدولة ، ففي الدول الكبرى كل إدارة يجوز بل يجب أن يكون لها اختصاصات تنفرد بها ، إن كثرة عدد المواطنين تسمح بتكثير عدد الموظفين ، ومن ثم كان بعض الوظائف لا يشغلها الفرد عنه إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عنه إلا مرة واحدة ... وفي الدول الصغرى يكون الأمر على العكس ، إذ يلزم تركيز كثير من الاختصاصات المتباينة في بعض الأيدي . فإن المواطنين أشد مهارة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد^(١) .

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستعدين في الحكومة الأرستقراطية ، وتكون موكولة إلى أناس أغنياء في الحكومة الأوليغارشية ، وتكون موكولة إلى رجال أحرار في الحكومة الديمقراطية ، ويذهب أن السلطة التنفيذية تكون من عدد أقل في الأرستقراطيات وفي الأوليغاركيات ومن عدد أكثر في الديمقراطيات .

ولكن تقوم السلطة التنفيذية يجب أن تتوفر ثلاث عناصر : أولها الناخبون ، وثانيها المنتخبون ، وثالثهما طريقة التمييز . وهذه العناصر تتم أو تحدث بطرق مختلفة ؛ فمق تمييز الحكام أما أن يتعلق بجميع المواطنين أو بطائفة غاصة وحسب كما أن الأفراد المؤهلين للانتخاب قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقط . على أساس التباين بالثروة أو الأصل أو الثقافة . كما أن طريقة التمييز يمكن أن تتم من طريق القرعة أو الانتخاب . وينتهي أرسطو إلى أن عملية اختيار الحكام

تقع بأحد الطرق الأولى التالية :

- ١ - كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب .
 - ٢ - كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة .
 - ٣ - كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب .
 - ٤ - كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة .
- الطريقتان الأولتان نجدهما بالذات لدى الحكومة الديمقراطية أما الطريقة الثالثة والرابعة فنجدهما لدى الحكومة الأوليغارشية والحكومة الأرستقراطية .
- أما من السلطة القضائية فهي مقترنة بالحاكم عند أرسطو ، وهو يرى أن الحاكم - مثله السلطة القضائية - تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها ، كما تتباين بحسب طريقة تأليفها .
- أما الموظفون وهم من أرجال القضاء فإنهم يمكن أن يعتقدوا إما من جميع المواطنين أو من جزء منهم فقط .

ونقسم الحاكم في ثمانية أنواع ، كل نوع منها يختص بالنظر في قضايا معينة . وهذه الأنواع هي :

- ١ - محكمة لتصفية الحسابات العامة .
- ٢ - محكمة الفصل في الأضرار التي تلحق الدولة .
- ٣ - محكمة الفصل في انتهاك الحرمات الدستورية .
- ٤ - محكمة لطلبات التمييز من الأفراد أو من الحكام .
- ٥ - محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة .

٦ - محكمة لقضايا القتل .

٧ - محكمة للأجانب .

٨ - محكمة للقضايا الجزائية ، وتختص بالنظر في القضايا التي يكون موضوعها متعلق بدم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلا (١) .

أما عن طريقة تأليف المحاكم فهي تتم على أربعة طرق فالقضاة يمكن أن يسموا جميعا بالقرعة أو جميعا بالانتخاب ويحكمون في القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب ، فإذا كانت الأملية محدودة لبعض القضايا ، فالقضاة يمكن أن يسمين بعضهم بالقرعة والآخرين بالانتخاب .

و - النظرية العامة للقوانين

يرى أرسطو أن كل المذاهب السياسية أيا كان اختلافها تعترف بحقوق الأفراد في المساواة إلا أنه لدى التطبيق نجد أنها تتحد عن هذه المساواة . فالديموقراطية تتحدث دائما عن مساواة مطلقة وهامة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق ، كما أن الأوليغارشية تتحدث عن المساواة ولكن هذه المساواة لا تليق أن تذهب عندما تفرق الأوليغارشية بين ما هو غني وبين ما هو فقير . يقول أرسطو وفالارون وسندهم هذه المساواة قد أرادوا أن يكون السلطان العام في جميع اختصاصاته موزعا عليهم بالسوا ، والآخرين مستعدين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلا في تنمية امتيازاتهم لأن زيادتهما زيادة في اللامساواة (٢) . وعلى هذا تصور الأوليغارشية أنها فوق المساواة

(١) ٦٤ ب ١٣ ف ١ - ٢ .

(٢) ٨٤ - ١ ب ١٣ ف ٣ .

العامة ، وفيها يهمل الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة .

واشورة تفرم على طرق متعددة : فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ ديموقراطيا أو أرسطراطيا أو أوليجاركيا ، وتحاول الثورة هنا استبدال نظام محل آخر أى لإحلال مبدأ محل آخر ، وبالطبع يؤدي هذا إلى تنهد الدستور ذاته . وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور ، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمح فى أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكين وإحلال أنفسهم فى الحكم عليهم . ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه خاص فى الدول الأوليجاركية والملكية .

ومن ناحية ثالثة فإن الثورة قد تؤدي إلى ترقية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادئ أو اعتناقه ؛ فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب اتجاه هذه الثورة ، وكذلك الأمر فى كل مذهب آخر فلماذا أن يزيد عليه أو تنقص منه . ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب ، أو إصدار قانون أو إلغاء تشريع . ويمود أرسطو فيقرر أن اللامساواة هى السبب الحقيقى والأول للثورات ولما كانت اللامساواة هذه متحققة أكثر فى الأوليجاركية ، فإن الديموقراطية تكون أشد استغرازا وأقل عرضة للانقلابات من الأوليجاركية . ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين : أولا من الأقلية التى تشور على نفسها . وثانيا من الأقلية التى تشور على الشعب ، وهذا لا يمكن وقوعه فى الديموقراطية حيث أنها لا تقاتل إلا الأقلية الأوليجاركية ، كما أن الشعب لا يشور على نفسه .

ثم يحاول أرسطو أن يبين الدلائل المختلفة للثورات ويرى أن هناك أسبابا

نفسية تسبب الثورات ومن ثم فلقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذين يشوون . فالمرء إذا كان فى مركز متواضع فإنه يشور لكى يسيطر ويسود . يقول أرسطو : هذا هو حيثئذ على العموم الاستعداد النفسى للبراطين الذين يبدؤون الثورة . وغرضهم إذ يشوون إنما هو بلوغ الرأى والشرف أو الفراء من مخول الذكور ومن البؤس ، لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تخليص بعض للبراطين أو أصدقائهم من طار أو من آداء غرامة^(١) .

ويرجع الاستعداد النفسى للثورة إلى مجموعة من العلل والمؤثرات الخاصة يذكر منها أرسطو الطمع فى الثورات ، وفى الألقاب ، والإهانة ، والخوف والنفوق والاحتقار والنمو اللا متناسب لبعض أجزاء المدينة ، بالإضافة إلى المكائد والإهمال ثم الاختلافات فى الأصل .

ثم يستطرد أرسطو فيفسر العلل والمؤثرات الخاصة التى تهبى الاستعداد النفسى للثورة فيقول : « يرى بلا عناء وبانبداهة كل ما يمكن أن يكون للإهانة وللنفمة من الأهمية السياسية ، وكيف أن هاتين العلتين تجلبان الثورات ففى كافة الرجال الحماكون وتجاه شريين يثرون على حساب الأفراد والجمهور مار الناس عليهم وعلى الدستور الذى يؤتيهم أمثال هذه الامتيازات الظالمة ، وليس أصعب من ذلك أن يفهم أى تأثير تفصله التشاريف وكيف أنها تسبب الفتن . يشور المرء حينما يجد نفسه محروما شخصيا من كل امتياز ويرى الاغيار تسبغ عليهم الامتيازات . كذلك يكون الظلم على سواء حينما يكون البعض حائرا للتشاور والآخرين متمنين إلى ما وراء كل حد ، ولا يكون العدل حقيقة إلا إذا كان توزيع السلطة متناسبا مع الأهلية الخاصة بكل حد . المنفوق هو أيضا مصدر

للفتن الأهلية حينما يملو النفوذ الشامل لفرد أو لجملة أفراد في الدولة أو في الحكومة نفسها . إنه ليولد عادة ملكية أو أسرة أو ليجاركية... والخوف يكون سببا للفتنة حينما يشور المجرمون خفية المقاب أو حينما يأمر المواطنون أن يستحل بهم قارعة فيثورون قبل أن تحقق هم... كذلك الاحتقار يولد فتنا وأعمالا ثورية . في الأولياداركية حينما تحس الأكثرية المبعدة عن كل وظيفة عامة تفوق قواتها ، وفي الديمقراطية عندما يشور الأغنياء احتقارا لمربدة الشعبية والفوضى... إن النمو غير المتناسب لبعض الطبقات في المدينة يسبب أيضا الانقلابات السياسية والشأن فيه كما في الجسم الإنساني يجب أن تنمو أجزاؤه بالتناسب حتى يستمر الإنسان في مجموعه ، وإلا كان على خطر الهلاك إذا تمت الرجل فمارت أذرع وجبة الجسم أربعة أشبار فقط ، (١) ثم يذكر أرسطو أنه في بعض الدول قد حدثت ثورات بالفعل تحت تأثير المكيدة أو الإهمال أو الاختلاف في الأصل أو لظروف أخرى غير هذه .

كما يرى أرسطو أن أولئك الذين كسبوا لوطنهم سلطانا جديدا سواء كانوا أفراد أم حكاما أم قبائل أم غير ذلك يصبحون سبب فتنة في الدولة . فاما أن يشار عليهم ولما أنهم انفسهم وقد ملأ النجاح صدورهم كبيرا يمتثلون ليقوضوا المساواة التي لم يعودوا يرضونها (٢) كما يرى أن ثمة مصدرا آخر للثورات هو « مساواة القوى نفسها بين أجزاء الدولة الذين هم بعضهم لبعض عدو فيما يظهر؛ بين الأغنياء والفقراء . مثلا حينما لا يكون البتة بينهم من طبقة وسطى أو أن تكون هذه الطبقة قليلة العدد . لكن متى تم لأحد الفريقين أن يكون له السؤدد بلا منازع

(١) ٨٤ ب ٢٧ ف ٤ - ٧

(٢) ٨٤ ب ٣ ف ٧ .

وعلى وجه بين حذر الفريق الآخر أن يقتحم عبثاً خطر الجلاء، (١).

ويتحدث أرسطو عن علل الثورات في الديمقراطيات ثم في الأوليغاركيات ثم في الأرستقراطيات ثم في العسكومات الملكية أو حكمة الطاغية أي الموناركيات محاولاً بعد ذلك بيان الوسائل التي تمنع قيام الثورات في كل نوع منها .

إن الثورات تنشأ في الدولة الديمقراطية تحت تأثير شغب الديموجيين أو الفوغائيين ، ذلك أن هؤلاء باتهاماتهم الدائمة للأغنياء بجهلهم أنفسهم ليتأثروا خوفاً على مصالحهم من الأثرياء ، ويرى أرسطو أن الشواهد كثيرة وعديدة على هذا . وأنه قد حدث في عدة مدن أن انقلابت الحكومة الديمقراطية فورا إلى حكومة طغيان إذا كان حاكماً ديموجاجياً . ويكاد يكون الطغاة الأقدمون كلهم قد ابتدأوا بأن يكونوا ديموجاجيين ، (٢).

أما علل الثورات في الدولة الأوليغاركية فيرجع إلى الظلم الواقع على الطبقات الدنيا من قبل الطبقة الأوليغاركية الغنية . فهذه الطبقات تسرع إلى الترحيب بأول مدافع عنها أو أول من يقدم إليها المساعدة . كما أن هناك سبباً آخر وهو خروج قائد الثورة من بين صفوف الأوليغاركية ذاتها لكي ينصب نفسه طاغية على الدولة .

أما الثورات في الدولة الأرستقراطية فتحدث بسبب احتفاظ الأقلية بالوظائف العامة والتحكم في كل أمور الدولة . والثورات هنا قد تحدث أولاً

(١) أ ٨ ب ٣ ف ٧ .

(٢) أ ٨ ب ٤ ف ٤ .

١٠ - مطابقة الترية لمبدأ الدستور . يقول أرسطر : إن أنفع القوانين ، أى القوانين المصدق عليها بإجماع المواطنين ، يصير لقروا إذا كانت الأخلاق لاتطابق المبادئ السياسية ... لأنه ينبغي أن يصلح حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن السلوك فالدولة عينا تشاطر في هذا الإخلال بالنظام ،^(١).

٣ - طبيعة الفكر السياسى الأرسطى :

لعلم السياسة منهجان وحيدان ممكنان ، الأول منهج عقلى يصدر فيه المفكر عن مبادئ عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها ، والثانى منهج تاريخى يصدر عن الحوادث ، ذاتها ليصل منها إلى المبادئ . المنهج الأول يتصل بالأخلاق والفلسفة بلا جدال ، أما الثانى فيتصل بتجربة الماضى وبالإستمرار ويدرس التاريخ .

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلى أو الفيلسوف ومنهج عقلى صرف إذا أراد أن يفهم المجتمع وقوانينه ؟ لكأنت الإجابة إن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنسانى ، ومتى سبر غور الإنسان وعرف أسرارها ، سبر غور الجماعة وعرف أسرارها ، إن غرض المجتمع لا يمكن إلا أن يكون غرض أفرادها ، والقانون الاسمى للفرد هو القانون الاسمى للدولة .

هكذا سار أفلاطون في نظريته السياسية ، متتبعا المنهج العقلى ، ومستخرجاً من ذات الإنسان ، أصول الدولة ونظامها ، ولكنه - مع ذلك - لم يهمل المنهج التاريخى تماماً . لقد عرف أفلاطون تماماً حكومات قدامه ، ورسم صورة واضحة للطغمان الذى كان شاعما في فارس ، وحينما انهارت الامبراطورية الفارسية بعد نصف قرن في ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب ، دهمش معاصروا الإسكندر

لخصافة الفيلسوف الذي تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضعف وكان قد أستمع
السهولة الدجيبة لذلك الفتح ... إلى جانب شواهد أخرى كثيرة . وإذن فنظرية
أفلاطون تستند أيضا إلى التاريخ ، وإن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة
ولا بأهمق يلبوح (١) .

أما أرسطو فإنه على عكس أفلاطون قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية
والظواهر الإجتماعية ، ويستعير نظرياته كلها تقريبا منها . لقد درس أرسطو
الدولة كما درس الكائنات الأخرى ، وأتبع في السياسة نمطا تحليليا تاريخيا .
إنه لا يرى كما رأى أفلاطون أنه يستطيع أن يخلق دولة يؤتيها سرورها على ضوء
عقله ومن قلبه ، بل هو يقبلها كما هي حسنة التأليف أوقبيحته ، ويبحث في عناصرها ،
وكيف تتألف ، ويرتبها على حسب الفرق الموجودة بينها .

لقد أخذ أرسطو من دراسة التاريخ قانونا صريحا ، ووفها بوصاياه وبفعله
حتى جعلها منهجا . ولقد خص الكتاب الثاني كله من السياسة بالامتحان النقدي
لنظريات السالفة ولاشهر الدساتير التي لا تقل عن مائة وخمسين دستورا .

إلا أن أرسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخي يلجأ أيضا إلى المنهج
العقل ، فهو يحاول مثلا تصوير مدينة فاضلة ويخص لهذه المدينة كتابين
كاملين ، ويؤكد سيادة القانون للمركز على العقل ، ويربط بين السياسة وبين
الخير (الأخلاق) .

ولذلك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه انهماجا عقليا في نظريته السياسية

(١) باوليني ساتيليج : القديسة لكتاب السياسة .

وإن لم يحمل وقائع التاريخ ، يلينا اتجاه أرسطو اتجاهها تاريخيا واقصيا استراتيجيا
وإن لم يحمل فطنة العقل •

• ترجم كتاب السياسة لأرسطو بأفلام عديدة وبلغات مختلفة تناولها الفلاسفة والمؤرخون
والفكرون بالفرح والتقدير والتعجب نذكر من هؤلاء Jewett , Loos, Lange ,
Sosemihl , Saint - Hilaira , Neuman , Comgrave Rackham ,
Telehmaller , Bloks وغيرهم كثيرون . كما ظهر العديد من المؤلفات التي تحاول الاشارة
بالفكر الأرسطي السياسي واعتبار أرسطو للفيلسوف الأول المؤسس لفلسفة علم السياسة
ومن هذه المؤلفات:

Barker; E.: Potititcal thought of plato and Aristotle (New-
york 190٧),

وطي الأخص الفصل العاشر والفصل الحادي عشر •

Cherniss. H.: Aristotle's Criticism of plato and Academy
(Baltimore 1644)

وهو كتاب قيم يظهر فيه أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، وأوجه التماثل ووجهها
أرسطو لأفلاطون بما فيها أوجه النقد السياسية . ولا يكاد يوجد أى مؤلف من السياسة إلا ووجد
فيه أرسطو وفلسفة السياسية .

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي السيامي خلال العصر الروماني

- ١ - الفكر السيامي عند هوليروس .
- ٢ - الفكر السيامي الرواق عند شيشرون .
- ٣ - الفكر السيامي عند سينيكا .
- ٤ - المبد والامبراطور : فيلوفان رواقيان
أ - إبيكتيوس
ب - ماركوس أوريليوس

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي السياسي خلال العصر الروماني

وضمنت اليونان أصول الفكر السياسي ، وشادت فلسفات السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو بناءات سياسية ضخمة ، فكانت أول من ابتدأت فتح الحوار السياسي ، ولقيت بأطرافه في خضم التفكير السياسي الطويل .

ولقد وجدت بعد الفيلسوفين الكبيرين الإغريقيين ، (فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو) الفلسفة الرواقية ، فأصبحت في إثراء الحوار السياسي بمبادئها عن العيش وفق الطبيعة ، وعن العقل الكوني الكلي ، وعن قانون الطبيعة السام . ولقد امتدت الفلسفة الرواقية قرونا طويلا ، وكان آخر مراحلها تلك المرحلة التي كان حملتها فيها من أصل روماني ، أو أولئك الذين نزحوا إلى روما على وجه الخصوص .

حقيقة أن مفكرى الرومان السياسيين لم يرتفعوا إلى مكانة أفلاطون وأرسطو ، ولكنهم كانوا - مع ذلك حملة الفلسفة السياسية الإغريقية ، ورواد تفسيرها ونشرها في أرجاء العالم . ولا ترجع عظمة روما من الناحية السياسية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية ، بقدر ما ترجع إلى ما حققتة من انتصارات ونظم سياسية ، وإلى ما أسسته من نظام قانوني أثر في تطور الفكر السياسي على المدى الطويل .

ولقد جاءت الأفكار والمبادئ والنظريات السياسية ، معبرة عن الظروف والملابسات التي واكبتها الحضارة الرومانية ، فلقد كانت روما في بداية أمرها

دوله مدينة ذات نظام يقوم على حكم ملكي تركز السلطة فيه فى يد فئة قليلة من
الاسر الأرستقراطية . وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة
إنتهت بانسحاب الطبقات فى طبقة واحدة هى طبقة المواطنين الرومانيين التى لها
حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية .

وحينما استقرت أمور الجمهورية فى الداخل ، واستتب أوضاعها ، وازدهرت
أركانها ، اتجهت نحو التوسع الخارجى ، وبدأت تضم إليها العديد من المدن
الإيطالية ، مما مكّنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التى تخضع لحكم مركزى ،
ولسكتها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم روماني . وامتد نطاق
الاحتكاك الخارجى للإمبراطورية الرومانية ، فاضطرت إلى التعامل مع كثير
من الشعوب والأجانب القريبين فيها ، وكان من الضروري تقييد مبادئ وأحكام
تحدد علاقات المواطنين بالأجانب الذين لا يخضعون لقانون روما ،

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانونى
بصورة علمية دقيقة لسكى يتمكنوا من إدارة شئون الإمبراطورية الرومانية
المترامية الأطراف ، فظهر ما يعرف بـ « قانون الشعوب » ، الذى استقى قواعده
من المبادئ العامة والمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات السياسية المتأصلة فى
الاجتمعات الأجنبية . ولقد شكلت هذه المبادئ أساس القانون العام الذى يطبق
على جميع الشعوب ، وعلى علاقات الشعب الرومانى مع غيره من الشعوب .

ولقد كان لفلسفة الرواقية أعظم تأثير فى صياغة وتوجيه القانون الرومانى ؛
ذلك أن الفلسفة الرواقية أعطت من قيمة الفرد ، واعتبرته عنصرا إنسانيا متميزا
يعيش فى مجتمع إنسانى شامل ، يتم فيه الأفراد جميعا بطبيعة مشتركة . فظهرت
فكرة العالمية Universalitv . وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يختلف

عقلا يمثل جزءاً من عقل عام وأشمل يسمى بالعقل الكومى الذى يسيطر على الطبيعة وينظمها ، وما يترتب على هذه الفكرة من تمكين للبشر — لاشتراكهم فى هذا العقل الكومى— من أن يعيشوا معاً فى مجتمع عالمى واحد.

وطبقاً لهذه التصورات كان الإنسان منتبهاً فى الواقع إلى دولتين، كما كان خاضعاً بالتالى إلى قانونين ، الأول قانونه المحلى ، والثانى القانون الكومى العسام أو قانون الطبيعة . والقانون الثانى يختلف عن القانون الأول فى أنه يتضمن مبادئ ثابتة دائماً تصلح فى كل زمان ومكان ، ومن هنا فقد أقام الرومان القانون الطبيعى قانوناً عالمياً يسمو على غيره من القوانين •

• هناك بعض الدراسات المتمركزة فى الفكر اللغوى السياسى فى العصر الرومانى أهمها دراسات Abots; F. F الذى صاغ فى كتابين له هما كتاب Roman political institutions (Boston 1901) وكتاب Society-and politics in ancient Rome (New York 1901) ملاحظ الحياة السياسية فى روما ، وخصائص وأشكال النظم السياسية فى العصر الرومانى . كما خصص J. Bryeel المجلد الثانى من كتابه Studies in history and jurisprudence (New York 1901) القانون الرومانى وسات الحياة السياسية فى عصر الرومانى كما خصص cook الفصل الرابع من كتابه تاريخ الفلسفة السياسية الحديث من فلسفة الرومان السياسية ، وخصص Dunning الفصل الرابع من كتابه تاريخ النظريات السياسية الحديث عن الفكر اللغوى السياسى فى الرومان . كما أننا نجد ملاحظ هذا الفكر فى الفصل الرابع من كتاب Foster ، والفصل الرابع من كتاب Getteli والفصل الأول من كتاب Murray ، والفصل الثامن وما يليه من كتاب Sabine ، والفصلين الرابع عشر والخامس عشر من كتاب willoughby وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب فى موضع سابق . وأخيراً نألفنا نجد عند Greenidge تصويراً كاملاً للحياة السياسية عامة فى كتابه Roman public life (New York 1901).

١ - الفكر السياسي عند بوليبيوس

أ - نظرة تاريخية :

حينما انتهت دول المدينة الإغريقية تحت تأثير سيطرة مقدونيا التي ما لبثت أن كرم امبراطورية يونانية واسعة الأرجاء تحت زعامة الإسكندر الأكبر ، كان أرسطو - معلم الإسكندر - يوعز إليه فكرته القائلة بأن اليونان هم السادة وأن ما خلا اليونان هيد ، وأن اليوناني حق الأمر وعلى ما عداه واجب الطاعة ؛ ومن ثم فقد اتخذت الحكومة الطابع الموناركي الفردي . إلا أن الفكر اليوناني السياسي - بما فيه الفكر الأرسطي ذاته - لم يكن يقبل دولة مثرامية الأطراف كهذه . ولذلك فإننا نجد أرسطو لا يزال - حتى في زمن الإسكندر - يردد أن دولة المدينة *City - state* هي البناء السياسي الوحيد الممكن للدولة . ولم يخض أكثر من قرنين من الزمان حتى انتقلت السيادة من مقدونيا إلى روما .

وحيا كان النزاع قائما بين مقدونيا وبين روما حاول كثيرون من رجال السياسة اليونانيين أن يؤيدوا دولتهم أو يقفوا على الأقل على الحياد بين مقدونيا وروما . ولكن حينما أنهزمت مقدونيا من روما أعققت الأخيرة حوالى ألف رجل من رجال السياسة اليونانيين وأودعتهم السجون كسجناء سياسيين بهدف تقديمهم إلى المحاكمة . إلا أن هذه المحاكمة لم تتم ، ومات من هؤلاء من مات ، وبقي منهم حوالى ثلاثمائة سجين سياسى على قيد الحياة بعد سبعة عشر عاما ، حينما تم الإفراج عنهم جميعا .

كان بوليبيوس Polybius ضمن أولئك السجناء السياسيين الذين أفرج عنهم ولقد عاش ما بين عامى ٢٠٤ - ١٧٢ قبل الميلاد . وحيا أفرج عنه ما لبث

أن تعرف على العائلات الكبيرة في روما ، وعلى شخصيات سياسية مرموقة ، كما تمكن من إقامة صلات وطيدة بينه وبين المائمين فعلا بالحكم ، ولقد مكنته هذا من أن يسر أغوار الشؤون السياسية الرومانية ، وأن يحيط ببواطن الأمور وظواهرها .

وكان لتحول روما من دولة مدينة إلى إمبراطورية مترامية الأطراف ، كما كان لإعجابه بالحضارة الرومانية ، وبإقدام وشجاعة أبنائها أكبر الأثر في تحويله إلى عاشق لروما وللإمبراطورية الرومانية بعد أن كان عدوا لها . وما هي إلا فترة قصيرة حتى أوكلت إليه مهام دبلوماسية وعسكرية في أوروبا وآسيا وأفريقيا ، فذهب إلى هنا وهناك ، وحصل على خبرات سياسية على مستوى عال ، وما لبث أن دون خبراته ونظراته السياسية في تأريجه الضخم الذي وضعه في أربعين كتاباً لم يصل إلينا منها إلا خمسة فقط .

وبوليبيوس بعد الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار ؛ إذ سبقه في مثل هذا العمل هيروdot وثيروديدس . إما عمله فهو يعد أول عمل سياسي يحرم تاريخ العالم بأسره ، ولقد اتسم هذا العمل بالتمعق الفذ ، وبدقة الملاحظة ، وبتحليل فلسفي ، وبوفرة هائلة في الخبرة السياسية الرومانية (١)

لقد كان بوليبيوس هو أول من أعلن جدارة وعظمة الدستور المختلط ، وسأول أن يجمع في دستوره المختلط هذا أعظم ما هو موجود في كل نظام وفي كل نوع ، وفي كل ناموس . كما درس طبيعة وتطور النظم السياسية الرومانية ، وأوضح أن عظمة روما لا ترجع إلى عظمتها قادتها ، ولا إلى انتصاراتها العسكرية

(١) Eberstein : Great political Thinkers, p 110.

الفذة بقدر ما ترجع إلى تطبيقها العظيم ، وممارستها القادرة الواعية لجميع شئونها السياسية . كما بين أن صر عظمة السياسات الرومانية إنما ترجع إلى الدستور المختلط Mixed constitution .

ب - أشكال الحكومات :

يرى بوليبيوس أنه من السهولة بمكان أن نحاول العودة إلى الماضي والتنبؤ بالمستقبل فيما يتعلق بالشئون السياسية الخاصة بدولة المدينة الإغريقية . ذلك لأنه ليس من الصعب أن نقرر الوقائع الخاصة بها ولا أن نستدل على مستقبلها بناء على ما أدى إليه ما ضيها في حاضرها . ولكن الأمر يختلف إذا ما توجهنا إلى دراسة الدولة الرومانية ، إذ يبدو الأمر في منتهى الصعوبة ، وذلك للطبيعة المعقدة لها ، ولأن دستورهما دستوراً مختلطاً ، وقوانينهما قوانين مشتركة ، ولتساعها غير العادي ، ولذلك فإن الدولة أو الإمبراطورية الرومانية تحتاج إلى نوع فريد من الدراسة .

ولقد ذهب الدارسون السياسيون إلى أن هناك ثلاثة أنواع متباينة من الحكومات ، الأولى هي الملكية Kingship ، والثانية هي الأرستقراطية Aristocracy ، والثالثة هي الديمقراطية Democracy . ولكن لنا أن نسألهم : وهل هذه هي فقط المتغيرات الثلاث الوحيدة ؟ أم أنها فقط أحسن الأنواع ؟ ويجب بوليبيوس أن مثل هذا التفكير خاطئ . تماماً سواء كانت هذه هي أحسن الأنواع أم كانت تمثل المتغيرات الوحيدة الثلاثة ، ذلك لأن بوليبيوس يرى أن أحسن نظام إنما هو الذي يجمع بين هذه المتغيرات أو الأنواع كلها ، وأن الدليل على ذلك يمكن من الناحيتين النظرية والتطبيقية معا ، فلقد تأسست أسطرة سياسياً على مثل هذا النظام المختلط . هذا من ناحية ومن ناحية

أخرى نلاحظ أن هذه المتغيرات الثلاثة ليست هي كل المتغيرات ، وذلك لأننا كثيرا ما نسمع عن الحكومة الموناركية Monarchy وحكومة الطاغية Tyranny وهما يختلفان عن الحكومة الأوليغاركية Oligarchy التي تبدو شبيهة بالارستقراطية مع أن هناك اختلافات بينهما ، كما أننا نجد حكومة القروض mob-rule التي تقابل الحكومة الديمقراطية .

ويرى بوليبيوس أنه يمكن أن نستخلص أن هناك ستة أنواع من الحكومات الثلاث الأولى صالحة وهي الملكية والارستقراطية والديموقراطية ، والثلاث الثانية غير صالحة وهي الموناركية (الطاغية) والأوليغاركية والفوضوية .

فالمملكة وهي حكومة صالحة تقلب إلى حكومة طاغية لا يلبث أن يقوم عليها مجرم من قبل التبدل وبالفعل تنتهي حكومة الطاغية لكي تقوم الحكومة الارستقراطية ولكن الحكومة الارستقراطية حينما تتجه إلى جمع المال والتمثال على المواطنين تقلب إلى حكومة أوليغاركية ؛ وحين يمتري المواطنين الغضب على تلك الجماعة المستقلة تبدأ بذور الديمقراطية في الظهور ، ولكن الحصرية الزائدة التي لا تلبث أن تهدر القيم ، وتهدم نقاليد المجتمع وعاداته هي التي تجعل الحكومة الديمقراطية تتغير إلى حكومة فوضوية أو إلى حكومة الفوضى .

وللاحظ أن بوليبيوس يقرر هنا ما قسره أرسطو من قبل عز الحكومات الصالحة وانقلابها إلى حكومات طالحة ، ولحسن النتيجة التي ينتهي إليها بوليبيوس هي أن نظاما واحدا من هذه الأنظمة غير كاف ، وإنما يجب أن يبحث عن نظام تتضافر فيه أحسن ما في كل هذه الأنظمة وهو النظام أو الدستور المختلط .

• - علل التغيرات السياسية :

يرى بوليبيوس أن الحديث عن انتقال الحكومات أو تغيرها من نظام إلى

آخر هو حديث قديم نحدث فيه أفلاطون وأرسطو من قبل ، ثم يقرر أنه سوف يعرض لهذه المسألة مستندا إلى التاريخ الواقعي البشر .

كانت الحالة الطبيعية الأولى للبشر حالة حرب وصراع موصول بين الإنسان وكل إنسان آخر ، والنتيجة الضرورية اللازمة هنا هي أن ذلك الإنسان الذي يتمتع بقوة جسدية خارقة وإرادة شجاعة سوف يمسد سيطرته على الآخرين ويقوم بالقيادة والحكم . ويرى بولبيوس أن هذا متحقق أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يكون البقاء للأصلح والأقوى منها . بينما ينزوى الضعيف منها ويقرب في عالم الغناء ، والواقع أن قيادة الأقوى والأشجع تلك التي تركز على الإزعام والتي وجدت في بدايات الحياة الإنسانية تقابل الحكم الموناركي Monarchy .

ولكن حينما بدأ الشعور الإجتماعي في الظهور وحينما بدت في الأفق أفكار عن الصداقة والخيرية والعدالة وغيرها ، حينئذ فقط كان الجو مهيئاً لظهور الملكية Kingship محل الموناركية ؛ ذلك أن الإنسان يتميز عن الحيوان باحتلاكه العقل والفكر . وهو لذا حاسل على قدرة التأمل ، والتنبؤ بالمستقبل ، واستنتاج النتائج ومن ثم فكان لابد أن يعتمد الإنسان عن تلك القوة الجسدية وهذه الشجاعة الوحشية التي تتميز بها الحيوان - نقول كان لابد له أن يعتمد عن هذا وأن يبدأ في وضع معايير أخرى التفوق تستند إلى رجاحة العقل وسلامة الأحكام وأداء الواجبات الإجتماعية، والواجب يقول بولبيوس هو أساس وبداية ونهاية فكرة العدالة . لقد تمتع الإنسان الذي كانت لديه القدرة على حماية الآخرين وإنفاذهم من المخاطر - تمتع - بتقدير الآخرين ، ومن هنا قامت فكرة الإنسان النبيل الذي يسلك سلوكاً نبيلاً يراعى ويهتم فيه بالآخرين . ومعنى هذا أن إعجاب الناس قد تحول من مجرد الإعجاب بالقوة الجسدية الوحشية الخارقة إلى

إعجاب بالفكر والسلوك والقدرات التأملية لدى الإنسان ، ولذلك فكثيراً ما نرى أن القائمين بقتون الحكم يكونون من بين الضعفاء بدناً بحكم السن وهؤلاء يتمايزون على أساس رجاحة العقل ، وسلامة الأحكام الصادرة عنهم .

ومن ثم تقوم فكرة ترجيح الحاكم على أساس التمايز العقل والفكر والجسدى كما كان الحال في المواركية ويرى بوليبيوس أن هذا يمكن تحقيقه في الملكية حيث يتميز الملك عن الموارك برجاحة العقل وسلامة الأحكام وبرباطته للوطنين وحب المواطنين له ؛ ذلك الحب الذى يحصل المواطنين لا يقبلون حكم الملك وسبه بل حكم أبنائه وذريته من بعده أيضاً ، على اعتبار أن هذه الدرية الناجمة عن أصلح وأرجح الناس يجب أن تكون صالحة وراجحة أيضاً .

كانت الملوك في أول الأمر غير متمايزة عن الناس من حيث الثروة أو تناول الطعام أو الشراب ، ولكن أولئك الذين تملكوا عن طريق الوراثة تمسكوا أن يكون طعامهم فاخراً ، وروا أنه لا بد من أن يتمايزوا عن الشعب في الثياب ، فيلبسوا الفاخر منها ، كما تمودوا على أن يطاعوا حتى ولو كانت أوامرهم خارجة على القانون . ومن ثم قامت حكومة الطاغية Tyranny وحلت محل النظام الملكى .

إلا أن أعمال الطغاة سرعان ما ينجم عنها غضب جم يتشرى بين أفراد الشعب ، وحسد يتكاثر بين أبناء الطبقة النبيلة بالذات ، فيتحالف أبناء الطبقة النبيلة في سبيل القضاء على الطاغية ويتم لهم ذلك وتقوم الحكومة الارستقراطية Aristocracy .

ولكن حينما يتولى الأبناء الحكم عن الآباء تنعدم لديهم الخبرة بالمساواة المدنية ، وحرية الرأي ، فيتجهون إلى جمع الأموال ، وإغتناب النساء وسلب الحريات ، ومن ثم تتحول الارستقراطية إلى أوليجاركية Oligarchy موصرة .

وبهذه أن أعمال الأوليجاركيين هذه تثير الحقد والغضب لدى الجماهير ،

ولذلك فلا تلبث الجماهير أن تقوم بشوة تطيح فيها بهذا الحكم الأوليجماري وبعد أن يتم لها ذلك تتساءل : هل ترجع الحكم إلى حاكم مواركي أو إلى الملك أو إلى الطبقة الأرستقراطية ، ولكنها تجيب على تساؤلها هذا قائلة إنها لا تثق في أى حكم من هذه ولا تثق إلا في نفسها ولذلك فإنها تقيم نوعاً آخر من الحكومات هو النوع الديمقراطي Democracy ومن ثم تحصل الديمقراطية محل الأوليجمارية .

وفي هذا النوع الأخير تسعد الجماهير بالمساواة والحرية ، ولكن حينما تتولى شئون الحكم في مثل هذه الحكومة الديمقراطية الأجيال التالية تطلق الضمان للجميع فتهدم القيم ، وتهدم التقاليد وتحمل الحكومة الفوضوية محل الحكومة الديمقراطية .

ولا يلبث أن يستغل فرد من الأفسراد هذه الفوضى الكاملة فيقوم ويطيح بالآخرين مستخدماً قوته الجسدية وبعطفه وجبروته الوحشي فيستولى على الحكم مكوناً الحكومة الموناركية من جديد . وهكذا تبدأ دورة أخرى لكي تنتهي وتقوم دورة ثالثة فرابعة وهكذا . يقول بولبيوس وهذه هي سلسلة التطور السياسي التي تبين سير الطبيعة والتاريخ والتي تقسم على التغير والاختفاء وأخيراً العودة إلى نفس النقطة التي ابتدأت منها ، (١) .

ويريد بولبيوس أن يخلص من هذا إلى أن الدولة إذا كانت ذات نوع واحد من الحكومات فإن ذلك النوع الواحد لا بد أن ينتهي لكي يحصل عليه نوع آخر ولن يكون ثمة استمرار واستقرار بداخلها . وهو يستدل على ذلك بنظام الحكم

في اسبرطة والذي كان يجمع كما رأينا بين نوع ملكي وآخر أرستقراطي وثالث ديمقراطي ، ويرى أن نوع الحكومة الذي كان موجودا في اسبرطة كتب له الاستمرار والاستقرار أكثر من أى دولة مدنية اغريقية أخرى . ومن هنا وبالتطبيق على الامبراطورية الرومانية فإن بوليبيوس يرى أن النظام الأمثل في الحكم إنما هو النظام المختلط ، كما أن الدستور الأفضل هنا هو الدستور المختلط .

د - خصائص الدستور المختلط :

يقدم النظام المشترك أو المختلط على أحسن ما هو موجود في الأنظمة الثلاث : الموناركية والارستقراطية والديمقراطية ، كذلك يجمع الدستور المختلط أحسن ما في هذه الدساتير الثلاث . ونلاحظ أن اختلاط ما هو أحسن من هذه الدساتير أو الأنظمة أو الأنواع هو اختلاط قوى بحيث أن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركي أو أرستقراطي أو ديمقراطي .

أما عن كيفية الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة فيبدو أنها نابعة من نظرتنا إلى الامبراطور ثم نظرتنا إلى مجلس النواب ثم نظرتنا إلى الجمهور العريض؛ فإذا نظرنا إلى الامبراطور ، ورأينا سلطاته التي يسيطر ما يقوم به من شئون سياسية لتوهما أن الحكم هنا موناركي متطرف أما إذا نظرنا إلى النواب الذين يمثل الصفوة المختارة والمنقاة ، ورأينا اختصاصه لتوهما أن الحكم هنا أرستقراطي تقوم به مجموعة من الصفوة المختارة المنقاة من المجتمع . وإذا نظرنا أخيرا إلى ما تتمتع به الجماهير من حريات سياسية ، ومن القدرة على الرفض أو القبول للقوانين لبدى لنا الحكم ديمقراطيا .

إن رئيس الدولة أو الامبراطور يستخدم سلطات واسعة على كل الشؤون العامة ، وتخضع له جميع الأجهزة عدا الجهاز القضائي . وهو يعطي توجيهاته

لمجلس النواب كما يحاسب أعداؤه إذا أخذوا بواجباتهم ويحسرونى أو يتم
برعاية شئون المواطنين خلال المجالس المختلفة ، ويؤيد قدراتهم أو لا يؤيدها .
وهو يملك حق توقيع العقاب على أى من رعاياه . وإذا نظرنا هنا سلطات
الحاكم أو الامبراطور لبدت لنا سلطته ذات طابع مولاكى أو ملكى .

إذا انتقلنا إلى مجلس النواب لرأيناه يمارس مراقبة مستمرة على خزانة
الدولة من حيث الواردات والصادرات ، ونواحى الصرف المختلفة . كما يختص
المجلس أيضا بدراسة بعض الجرائم الخاصة التى تحدث فى إيطاليا ، كما أنه يستطيع
أن يمنح الحماية لفرد أو مجموعة من الأفراد فى ظروف معينة . كما أن المجلس هو
الذى يتولى توجيه المراسلات إلى الخارج والرد على كل ما يرد إلى الدولة . وإذا
تصورنا الحكم فى غيبة الحاكم أو الملك أو الامبراطور لبدت لنا السلطة
ذات طابع أرستقراطى .

ولنا أن نقول الآن ؛ وهل هناك دور رئيسى يقوم به المواطنين بعد تلك
الادوار التى وضعناها على الحاكم ومجلس النواب ؟ يجيب بوليبوس أنه لا زال
للواطنين أدوار سياسية رئيسية ، فلا يمكن تبخير أى قانون بدون موافقتهم
إذا الجاهل لما حق قبول أو رفض أى قانون ، كما أن كل منهم هو العليا فى
مسألى السلم والحرب ، وهم القضاة الحكم فى أغلبية القضايا ، كما أنهم هم الذين
يوزعون الوظائف على من يستحقونها . وإذا نظرنا إلى الامبراطورية الرومانية
من حيث سلطة الجاهل تلك وحريتها هذه لبدت لنا السلطة هنا ذات طابع
ديمقراطى .

إن الحاكم يحوطه الحرس الخاص به المدجج بالفلج إذا تحرك ، وهو
يلقى أوامره هناك ويظهر وكأنه صاحب سلطة مولاكية مطلقة . ولكنه فى

الواقع يحتاج إلى تعنيد مجلس النواب والمواطنين ، ولا يمكن أن يتم ما يأمر به بدونهما . ذلك أن المجلس وهو يتحكم في النواحي التنفيذية والاقتصادية يستطيع أن يضع أوامر الملك أو يخطه موضع التنفيذ أو لا ينفذها . كما أن للمجلس تحديد المبالغ الخاصة بكل فرع وبكل لقطاع بما فيه تزويد الجيش بالأمهجة المختلفة .

ومن جهة ثانية فإن على مجلس النواب أن يضع نصب عينيه دائماً تحقيق رغبات وطلبات الجماهير ، كما أن المجلس لا يستطيع أن يقر المسائل الخطيرة بدون مراقبة الشعب . وعلى الشعب - يرى بوليوس - أن يحترم أعضاء المجلس بصورتهم المسماة أو الخساسة . ويرى بوليوس أنه في الساعات الحرجة من الحياة ... ساعات الحرب ... يتفانى الجميع : الحاكم - المجلس - الجمهور في التعاون والتآزر من أجلصرة الدولة ورفعتها .

• • •

إن بوليوس يدهونا إلى الدستور المختلط ، وهو يدعونا في نفس الوقت إلى تمادل وتوازن السلطات فلا تنغنى سلطة الامبراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه ولا تلك على سلطة الجمهور أو الشعب . ولقد أثر بوليوس بأفكاره السياسية مبذره على شيشرون تأثراً ضخماً كما أن أفكاره عن توازن وتمادل السلطات لا شك أنها كانت بمثابة البداية لنظرية فصل السلطات التي نادى بها حديثاً جون لوك ومونتسكيو .

٢- الفكر السياسي الرواقى عند شيشرون

أ - نظرة تاريخية :

ذهب الكثيرون إلى أنه لا يوجد على الإطلاق فكر سياسى رومانى ، لأنهم لم يجدوا بالفعل أساقاً سياسية مثل تلك التى وجدوها عند أفلاطون وأرسطو. ولكننا يمكن أن نقرر أن النظرية السياسية ليست هى كل السياسة وإنما هى كل يشمل بالإضافة إلى النظرية النظام والقانون ، والفنون ، والآداب وغيرها من العلوم التى تتضمن السياسة أو تتمتعها أو تتخذها كاهتمام أولها .

والواقع أن مساهمة روما فى الحقل السياسى كانت منصبه على القانون وعلى الناحية التنفيذية . لقد تكيف القانون الرومانى مع التغيرات والتوسعات التى حدثت فى روما تدريجاً حتى أصبحت امبراطورية مترامية الأطراف ، ولا يزال القانون الرومانى تطبيقاته وآثاره على النظام السياسى فى القارة الأوروبية ، وفى أمريكا اللاتينية ، وفى بعض الأجزاء من أمريكا الشمالية ، وأيضاً فى بعض الأجزاء من آسيا وأفريقيا. ولقد انتهى التحكم بالقوة الذى انتهجه الامبراطورية الرومانية واستقلت معظم الدول عنها، ولكن القوانين الرومانى كتب له الحياة حتى أيامنا الحاضرة (١) .

والواقع أن عظمة القانون الرومانى ، وقدرته على التكيف مع المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية على اختلافها ، واستطاعته الاستمرار والنمو والتقدم من قانون خاص بالمدينة - روما - إلى قانون عالمى للإمبراطورية ، وقدرته على استيعاب الاختلافات المتعددة فى اللغة والدين والعرف والمادات والتقاليد ،

(1) Ebenstein : Great political Thinkers. p. 171

كل ذلك إنما ينكس تنظيماً خاتمة لحكمة سياسية (١).

لقد وردت روما عن الحضارة الإغريقية أفكار السكينة العالمية (وخصوصاً من الفكر الأفلاطوني حيث أنه لا علم إلا بالسكينة) وطبقها على المجتمعات المختلفة لآعن طريق فكري دائماً وإتباعاً عن طريق التنظيم السياسية

إن شيشرون هو المفكر الروماني السياسي الوحيد الذي تفرس وشاهد عن قربة التنظيم السياسية الرومانية . ولقد عاش ما بين عامي ١٠٠ و٤٣ ق. م لم يكن شيشرون فيلسوفاً صاحب أكاديمية أو مدرسة ، ولكنه كان يهتم بالحماة من جهة ويهتم بالتأملات السياسية ، ولقد تأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو وبالفلسفة الرواقية على وجه خاص .

درس شيشرون القوانين في روما ، ودرس الفلسفة في أثينا وفي مراكز فلسفية إغريقية أخرى ، واحتك إحتكاكات واسعة بالناس بالحضارات ، وأصبح فيما بعد أعظم محامي في عصره وزمائه ، كما تدرج في المناصب السياسية في روما وفي غيرها من المدن والقاطعات ، حتى وصل إلى أرقاها .

وحينما فلتت روما في حل المهكلات الاجتماعية التي نتجت عن اتساع أوجاعها انجهت إلى الحكم الموراركي . ولقد ساول شيشرون أول الأمر لإيجاد السلاج المناسب لهذا التدهور الذي حدث في الحياة السياسية الرومانية وفي قوتها التنفيذية ، ولكن عدم اهتمامه وقبه بالظور الاقتصادي الجديد ، وبشورات ومطلبات الطبقة السامة جعله ينادى بالبطل بالفقراء والعمال وتثريدن بدون أدنى سند قانوني ، كما أن أصدقاء شيشرون ومعظمهم كانوا من الطبقة

(1) Ibid : pp. 121 ~ 122,

الأستراطية والطبقة الفنية ، ورجال الأعمال لم يوجهوا شيشرون إلى الأخذ في الاعتبار هذه المتغيرات الاقتصادية والطلبات الخاصة بطبقة العمال وذلك لتحقيق مصلحتهم هم .

ولقد تميز شيشرون بوجود إحساس بالعالم لديه *Aense of the world* في حين أن أفلامارن وأرسطو لم تكن لديها القدرة على تخيل تصور دولة المدينة *City - state* باستنارها الغاية النهائية لتنظيم السياسي . كما أنه لم يوجد لدى أفلاطون أو أرسطو أى إحساس لمفهوم الإنسانية الشاملة ؛ لقد كان العالم عندهما ينقسم إلى الإغريقين من جهة والبرابرة من جهة أخرى . أما شيشرون فقد تميز بنظرة شاملة دعمتها الخبرة الرومانية السياسية كما غنمها أفكار الرواقين التي كانت سائدة في حوض البحر الأبيض المتوسط .

وكان شيشرون يعتقد أن وحدة الإمبراطورية الرومانية يمكن التوصل إليها عن طريق منح الحرية والحكم الذاتي لأجرائها المسكونة لها . كما كان يعتقد بأن العالم كله يؤلف إمبراطورية واحدة يكون كل إنسان عضوا فيها ، كما آمن شيشرون بالقانون وبصدقه في كل زمان ومكان وفي حين أن أرسطو قد قرر أن هناك أساساً يتميزون ويتفوقون على الآخرين فإن شيشرون يقرر بأنه لا يوجد إنسان من أى جنس لا يستطيع أن يصل إلى الفضيلة وإلى التفوق إذا ما وجد مرشداً له .

ولقد أعطى شيشرون أهمية اعتبار إلى القانون فهو يعرف الدولة أحياناً بأنها مجتمع القانون ، كما يربط الحكومة دائماً برباط قانوني ، والقانون السليم عنده هو الذى يتوافق مع العقل ومع الطبيعة . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يتميز بالعقل ومن ثم فيجب أن يكون ملتزماً بالقانون .

وتمة تقطع أخرى يختلف فيها شيشرون عن أفلاطون ، ذلك أنه ذهب إلى أن المحبة هي رباط إجتماعي ، في حين أن أفلاطون وأرسطر رأيا أن الإنسان حيوان إجتماعي وسياسي الطبع . ولقد أثرت فكرة المحبة هذه كرابطة إجتماعية وسياسية في تفكير آباء الكنيسة فيما بعد . وبدأ تأثير شيشرون جليا وواضحا في كثير من النظريات المسيحية اللاحقة .

وتمة فارق آخر بين شيشرون وبين أفلاطون ، وهو أن شيشرون أدخل مصطلح الشعب *Populus* وكان يربطه الحصول على الموافقة الشعبية في الأمور السياسية والشرعية ، أما أفلاطون وأرسطر فلقد تمسكوا عن المدينة ، وعن دولة المدينة ، وعن الطبقات الاجتماعية ولكنهما لم يتحدثا على الإطلاق عن الشعب^(١).

ب - مهمل آراء شيشرون

تأثر شيشرون بمؤلفات وكتابات المؤرخ الروماني بوليبيوس التي مدح فيها دستور روما لأنه جمع وأحكم التأليف بين جميع المبادئ التي انصرت كل واحدة من الحكومات الأخرى على تطبيق مبدأ واحد منها بعينه . فلقد مزج هذا الدستور بين الملكية والارستقراطية والديموقراطية مزجا يستحيل معه القول بأنه هذه الدولة ملكية أو أرستقراطية أو ديموقراطية .

لقد هاجم بوليبيوس جمهورية أفلاطون المثالية ورأى أن التجربة لم تبين حقيقة قيمتها ، ولذلك فلقد شبهها بالتمثال الجليل الذي لاحياة فيه ، وأخذ يهاجم المنهج العقل متجها إلى تمييز المنهج الواقعي التاريخي ، مقصيا لإنصال الأخلاق

(1) Ibid : p, 125.

بالسياسة ناديا بنظرية الدساتير المختلطة التي تجمع ما تعامل وتواجه من دساتير
الجمهور ما يصلح منها لكي يكون قانونا كليا .

ولقد أخذ شيشرون عن بوليبيوس Polybius إعجابه بدستور روما ، ورفضه
لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم إعترافه بحيلها ، ومبادئه بنظرية الدساتير
المختلطة ، وبمصادل وتوازن السلطات ، والتحام الملكية بالإستراتيجية
وبالديمقراطية في هذا النظام الروماني القديم .

لقد وضع شيشرون كتابه « الجمهورية » ، وهما بمثابة سجل
لفكر السياسي في روما وبخاصة في الدوائر المحافظة والأستراتيجية خلال أيام
الجمهورية الأخيرة . وقد أعطيت فلسفة السياسة بالفلسفة الروائية ، وتكاد
تكون كتاباته بمثابة تجميع للأراء ومرحبا وتحليلا ، فكان يجمع آراء أفلاطون
إلى أرسطو إلى الروائيين إلى بوليبيوس ، ويعرضها بصورة يهدف منها إلى
تعميد التمثال الروماني التقليدي للصلة بالتياسة والمخدمة العامة . وهناك
فكرتان أساسيتان لديه ، خلق طبيعيا ، الأولى هي اعتقاد الراسخ في
إستيلاد دستور المختلط ، والثانية هي نظرية التطور التاريخي للدساتير .
ولعل أعظم ما أسهم به شيشرون في تطور الفكر السياسي هو ما أتقنه من
طرد كل نظرية الروائيين في التساؤل الطبيعي السلام الذي ينبثق من واقع حكم
التيارة الإلهية السلام كله ، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر ، هو الذي
يجعل الجنس البشري أقرب ما يكون إلى الله ، كما أنه يجعل فكرة قيام دستور
دولة العالم بمسكنة التحقيق . وهذا الدستور يكون واحدا في كل زمان وبإلوم
الأمم والناس بأحكامه في كل مكان ، وكل تشريع يخالف أحكام هذا الدستور
لا يستحق أن يسمى قانونا .

وفي ضوء هذا القانون يتمتع الناس بالمساواة ، وفي هذه النقطة يقر شيشرون أن الأمر الذي يحصل بين الناس وبين المساواة ليس إلا مزجسا من الخطأ وسوء المادات وزيف الآراء غير أن المساواة عند شيشرون لا يقصد بها الديمقراطية السياسية إذ هي مساواة معنوية أكثر منها حقيقية ، لأن معناها أن لكل إنسان الحق في قدر محدد من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه بشرا يملك العقل والطبيعة الاجتماعية .

ويرى شيشرون أن الدولة لا تستطيع البقاء والاستمرار إذا لم يرتكز نافعها على التسليم بالإعتراف بحقوق مواطنيها . كما يرى أن الدولة بحاجة معنوية أو هي ، مصلحة الناس المشتركة ، بمعنى أنها تعبه المؤسسة العامة ، حيث تكون المضرة فيها ملك عام لجميع مواطنيها . ويرتب على ذلك نتائج ثلاث هي :-

١ - أن سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين ، مادامت أنها بقوا يدينها ملك للناس أجمعين . فالأفراد يكرنون بمشابة منظمة تحكم نفسها بنفسها ، وتملك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كياناتها واستمرارها في البقاء .

٢ - أن استخدام القوة السياسية استخداما سليما وقانونيا هو في حقيقته استخدام قوة الناس مجتمعين ، وأن الموظف العام الذي يمارس استخدام هذه القوة ، إنما يعتمد على ماله من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون .

٣ - أن الدولة ذاتها ، بما فيها القانون ، تخضع دائما للقانون التناوب والقانون الأخلاق أو القانون الطبيعي العام ، ذلك القانون العام الذي يسمو على القانون البشري الديني .

ولقد حازت هذه المبادئ العامة للحكم التي تؤيد أبعث السلطة من الشعب ، والمجسدة القانونية لها ، ودعمها بالسند الإلهي والأخلاقي ، تأييدا مطلقا يصعد

مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها ، وظلت من بدييات الفلسفة السياسية
خلال قرون عديدة .

٥ - الأنواع الثلاثة والتنوع الغناط للحكومات :

لا يتكون ، المجتمع عند شيشرون من جماعات بشرية تجتمع على أى نحو كان ،
ولما تجتمع هذه لتحقيق العدالة ، والوصول إلى الخير الكلى والعالم . ولعل
السبب الذى يجب هؤلاء على التجمع هو تلك الروح الاجتماعية الموجودة فيها
بالطبع ، فالإنسان ليس مخلوقا منزلا أو غير اجتماعى ، ولكن وجدت في
الإنسان بدور طبيعية للاجتماع مع الآخرين ، واستمداد دائم المتأثر والتأثر
مع أخيه الإنسان .

ويرى شيشرون أن هذه التجمعات قد نتج عنها - بواسطة الاتفاق أو
التفاد - ما يسميه الآن بالدولة ، وأن هذه الدولة لكي تنظم لا بد أن يكون
لها مكان محدد ، وأن تدعم بقوى عمل متساوية ، وأن يخصص فيها أماكن
للاجتماعات العامة والرقابية ، وأن يفودها ويتولى الحكم فيها حكم أو هيئة
حاكمة أو ممثلين عن الشعب كله .

وحينما يكون الحكم في يد رجل واحد ، فإن هذه الحاكم تسميه ملكا ،
وتكون الدولة سيئته ذات نظام ملكى ، وحينما تتولى للمجتمع نخبة مختارة من
الناس فإن الدولة حينئذ تتكون ذات نظام أرستقراطى . وحينما يتولى الحكم
ويترك فيه الشعب بأ كله تكون الدولة ذات نظام ديمقراطى .

ويرى شيشرون أن أى نظام من النظم السابقة ، محتمل الوجود ، وهو وجد
ويوجد الآن ، ولكنه مع ذلك يذهب إلى أن أى شكل منها لا يحمل في ذاته أى
معنى من معانى السكال ، كما أنه لا يمكن أن ينتج عن أى نظام منها أى استقرار

وأى مبادئ ، كما يندر تحقيق الفضيلة والعدالة فى أى منها على حدة .

إن المواطنين لا يتمتعون فى النظام الملكى إلا بشطء ضئيل من المماركة فى الحياة السياسية ، كما أنها تفقد حرياتنا فى النظام الأرستقراطى الذى تتمتع فيه الطبقة الأرستقراطية وحدها بالحرية . وحينما تكون السلطة فى يد الشعب ، أى حينما يكون النظام ديمقراطياً ، فإن الأمر هنا يؤدى إلى الفوضى أو الديمقراطية حيث تلاشى فوارق المسألة الاجتماعية بشكل يستحيل معه توجيه وقيادة الحياة السياسية للدولة .

ويتج من هذا نقص وعدم كمال كل نظام من هذه الأنظمة على حدة فى قيادة وتوجيه الحياة السياسية ، بل يرى شيشرون أن الأخذ بنظام واحد منها إنما يترتب عليه أخطار جسام ، إذ يرى التاريخ السياسى الحاسف أن الملك لا يلبث أن يتحول إلى طاغية مسبق ، كما أن الأرستقراطية لا تلبث أن تتحول إلى أوليغاركية لا تلبث إلا بالزيادة ثماتها على حساب المواطنين : كما أن الديمقراطية لا تلبث أن تتحول هى الأخرى إلى حكومة فوضوية أو ديموقراطية ويرى شيشرون أن هذا التحول ينجم عنه بالطبع فورات وقلقل واضطرابات ، وهذا يؤدى بدوره إلى الإخلال بالدولة وإضعافها من حين إلى آخر .

ولكن ما هو الحل إذن ، وليس أماناً إلا هذه الأشكال الثلاثة وتحولاتها إن شيشرون يقدم هنا حلاً شبيهاً بذلك الحبل الذى قدمه بوليبيوس ؛ ذلك أنه يرى ضرورة قيام ذلك النوع المختلط الذى حددنا عه بوليبيوس ، والذى طبقته دولة المدينة الإسرطية والذى يجمع بين سمات الملكية والأرستقراطية والديموقراطية معاً ، وما يرتبط بهذا من إقامة دستور مختلط يتوافق مع تلك الحكومة المختلطة .

٦ إن الحرية يقول شهشرون - هي أسمى الماني، وأن هذه الحرية لا تكون واقعة حقيقية إلا إذا كانت متاحة للجميع ، ويتمتع بها جميع الافراد المكونين للدولة . وبالتطبيق على الأشكال الثلاثة التقليدية للحكومة ، فإننا لن نجد تطبيقا شاملا للحرية في الشكل الملكي ، حيث يتمتع الملك وحده بالحرية بينما لا تتوفر تلك الحرية لرفعاياه ، كما تتمتع الطبقة الارستقراطية وحدها بالحرية في الشكل الارستقراطي ، أما الحرية في الشكل الديمقراطي فإنها لا تعبر إلا عن طيش متدفق ، واندفاع أعشى ، لا يحدده حد ، ولهذا فهي لا تلبي أن تغلب إلى فرضي شاملة .

إن الحرية الحقيقية لا توجد إلا في الشكل المختلط حيث يكون لكل فرد ومنحه وتأثيره على مجريات الأمور الاجتماعية والسياسية ، وحيث تستتب فيه الأوضاع وتوازن وتمتد بين سائر القوى المكونة للدولة ، فالملك أو الامبراطور يتصرف كما لو أنه منح الحرية المطلقة بحيث أننا لو نظرنا إليه بمفرده لبدأ النظام ملكيا بحتا ، كما أن مجلس النواب وهو يمثل الصفوة المختارة يتصرف بجمرية كاملة إلى درجة أننا إذا غصصنا النظر عن الملك أو الامبراطور لبدأ الحكم أوستقراطيا ، كما أن الشعب وقد تركت له الحرية الكاملة في اتخاذ القرارات الحاسمة في الحرب والسلام وفي الموافقة وإقرار القوانين ، يبدو أنه السيد الوحيد ، ويجعلنا نقرر بأن النظام هنا يكون نظاما ديمقراطيا . ويعنى أدق إن الحرية هنا هي حرية الجميع لحرية فرد أو جماعة أو حرية فرضي .

د - القانون الطبيعي وفكرة الأنسانية الشاملة:

القانون الطبيعي عند شيشرون متبادل مع العقل ، إذ العقل متماثل مع الطبيعة، كما أن الطبيعة ذات نمط عقلي ، والعقل الإنساني ، والطبيعة ذاتها ، ناهيان عن

قوة أعلى ، هي القوة الإلهية السامية ، ومن ثم يصبح للقانون صفات الكلية والعالمية والثبات والأبدية . ولهذا فإن شيشرون يرى أنه من الخطأ أن نحاول تغيير هذا القانون ، أو إسقاط جزء من أجزائه ، أو تهريبه ، أو التقليل من أهميته .

ويرى شيشرون أن القانون الطبيعي واحد في أثينا وفي روما وفي أى مكان آخر ، وهو واحد الآن كما كان واحداً في الماضي ، وسوف يكون كذلك في المستقبل ومعنى هذا أنه واحد في كل مكان وزمان . وبالنسبة إلى صدق القانون الطبيعي يرى شيشرون أن هذا القانون صادق في كل زمان ومكان أيضاً . ولعل هذا يرجع أساساً إلى أن هذا القانون الطبيعي إنما يرجع إلى الله نفسه .

لقد منح الله الإنسان ، ذلك الحيران العجيب بصيرة نافذة ، وذكاء خارق ، وذاكرة غريبة ، وعقل معقد عجيب التكوين والفعل . ويرى شيشرون أن ذلك العقل هو الجانب الإلهي فينا ، أو أنه الجانب الذى يشترك به البشر مع الآلهة ويقودنا جميعاً إلى تحرى الحكمة ، ومحاولة الوصول إليها ، والتمرس بها . وهكذا يشترك الإنسان مع الآلهة في عضوية واحدة هي عضوية العقول ، وهكذا يصبح كل عقل فردى جزءاً من العقل الكلى . العقل الإلهي الخالد ، وهكذا أيضاً يكون المجتمع الإنساني كله مجتمع عقول ذات طبيعة إلهية .

ومادام العقل مرادفاً للطبيعة ، فالطبيعة معقولة وعاقلة ، ومادام العقل إلهياً ، فالطبيعة ذات سمات إلهية وأيضاً والاستخدام السليم للعقل ينتج عنه القانون ، وهذا القانون يجب أن يكون متوافقاً مع الطبيعة من ناحية ، ويكون حائزاً على الطبيعة الإلهية من جهة أخرى .

العالم على هذا النحو واحد ، له قانون واحد ، وحاصل على طبيعة واحدة ، ويهدف إلى تحقيق العدالة والفضيلة مادام قد ابتنى على طبيعة إلهية عادلة وفاضلة

يقول شيشرون : يزع الناس إلى الحصول على الفضيلة ، ولكن الحصول عليها لا يكفي ، إذ يجب استخدامها وتطبيقها على الواقع المعلن ، ومن ثم فإن وجود الفضيلة يعتمد كلية على تطبيقها واستخدامها . وإن أعظم استخدام لها إنما يكون هو ذلك الاستخدام الكلي الذي تقوم به الحكومة ، فتطبق حكومة الدولة للفضيلة هو أبيل وأفضل وأحسن تطبيق ، وينتج عنه أكثر الخيرات .

ليس ثمة تمايز بين إنسان وآخر : العقل واحد ، والقانون واحد ، والفضيلة واحدة ، والمقالة واحدة مادامت تستند إلى قانون واحد ، كذلك فالطبيعة واحدة ، والإله واحد . نحن هنا أمام تجمع عقول وأمام قوانين كلية عامة ، طبيعة ذات سهات إلهية ، وهذه أفكار رواقية من الدرجة الأولى تلبس مدى تأثر شيشرون بالفكر الرواقي .

٣- الفكر السياسي عند سينيكا

تطوى الفلسفة التي قدمها سينيكا * على عقيدة دينية أصيلة وعميقة تدعو إلى تلنس الفناء في شئون الدنيا ، وتوجه إلى إطالة التأمل في الحياة الروحية ، وتقليب الروح على الجسد . باختيار أن الجسد مبدأ للشرو والآنعام ، وأن الروح فوق ظهرت من أرجاس البدن ، تحدد الإنسان ، وعاش سعيدا ، ونحن نلبيس هذه تيارات أفلاطونية في فلسفة سينيكا .

ومع أن سينيكا يؤمن بما آمن به شيشرون من قبل بالعقل الكوني الكلي ، وبمضراء الإلهي ؟ ويتلص مشروبات الخير والحكمة من تلك الطبيعة الكونية الإلمية ، إلا أنه يختلف مع شيشرون اختلافا أساسيا . فبينما كان شيشرون مؤمنا بأن الإزدهار الذي حققته روما في عصر الجمهورية قد يستعاد في يوم من الأيام ، ذهب سينيكا إلى أن هذا الوم قد انقضى ، وأن روما قد سقطت على عكس ماكان بتمناه شيشرون في أحضان الفيشوخة والفساد .

لقد شاهد سينيكا الإمبراطورية الرومانية وهي في حالة انهيار أخلاقي واجتاعي وسياسي لا مثيل له ، فذاع في الناس روح الخلق والرياء والكذب والخداع ، وتغلغل بين أوساطهم الصفات الأخلاقية ، وأعتل أسوأ الناس منابر الحكم ، وتحكم الطفلاء بالظلم والبطش في مصائر البشر ، حتى أن اتحاره قد تم بتمنط من الطاغية نيرون ،

* سينيكا : ولد في السنة الرابعة قبل الميلاد وقضى حياة حافلة بالأحداث والنهم واستمر السلطة نيرون أن يتنصر على عادة الرومان آخذ . قطع عام ٦٥ شرقا من شراب من جسمه ، وجرح باقي خبطة بالغة ألهم يسيل من جراحه حتى قفى .

ولهذا أبدى سينيكا مخاوفه وأساسه في كل ما يتصل بالمائل السياسية والإجتماعية ، فلقد ساء الأمر بصورة لم يعد موضع التساؤل هو ما إذا كانت هناك ضرورة لقيام الحكم المطلق ، بل التساؤل هو من عساه يكون الطاغية ؟ بل قد بلغ به التعاقم حدا جعله يزعم أن الإعتماد على الطاغية المفضل من الاعتماد على الجماهير ، إذ أن جمهرة الشعب من الشر والنساذج بحيث تقعدوا أكثر قسوة من الحاكم الطاغية .

وسينيكا يدعو إلى الابتعاد عن السياسة ، ومجر الوظائف السياسية ؛ لأن اختراق السياسة لا يعود على الرجل الصالح إلا بالقضاء على ينبوع الخير في نفسه ، فينقلب إلى إنسان كاذب خداع يملأ المحاكم ، أو ينقلب حاكما طاغية يعيش بالناس ، ويقضى على كل أسباب المعرفة والحكمة في نفوسهم .

وسينيكا لا يجدنا عن أنظمة الحكم ، ولا عن أشكالها ولا عن الصالح منها والطالح ، إذ أن أنظمة الحكم عنده سواء في الشر مادامت تسبب جميعا عن تحقيق ما فيه خير الناس .

إلا أن دعوة سينيكا بالإبتعاد عن السياسة والوظائف السياسية لا تعني أنه ينبغي على الرجل الحكيم أن يزوي بالإسحاب من المجتمع الذي يعيش فيه ، فلقد أصر على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح برأيه المضمون وذلك بأن يقدم خدماته إلى الجماهير في أى ضرورة دون أن يطلب مناصبا من مناصب الدولة ولا عملا ذا طابع سياسى .

ولعل فساد الإمبراطورية الرومانية في عصره ، جعله ينعى من شأن العصر الذى يسبق عصر المدنية والحضارة ، ويشمل في الحالة الطبيعية القطرية البشر . ولقد وصف سينيكا في رسالته التسعين تلك الحياة الطبيعية القطرية الساذجة

بعبارة تعبه في بلاغتها وحاستها تلك التي جاء بها جان جاك روسو في القرن الثامن عشر . فالإنسان في حال القطرة كان سعيداً هائثاً ، لا يحتاج إلى مرض أو طبيب ، وكانت أقل الأشياء ترضيه وتمنحه الرضا ، كان كل ما يريجه هو الطعام والأمن والتوم وكان يتسم بالبراءة الكاملة ، وعشق الحياة البسيطة الساذجة ، الخالية من كاليات المعصاة وتكاليفها ومظاهرها . وحينما استيقظت في نفوس الناس الرغبة في التملك والحياسة ، ابتدأت الآثام والشرور والبحث عن المنافع الشخصية ، كما انقلب الحكم بدورهم إلى طغاة ، وكلما تقدمت العلوم والفنون ظهرت ضروب من الرقاهية والفساد ، وزاد الرياء والملق بين الناس ، واندمت الحصال الأخلاقية بينهم ، ولقد نتج عن تلك الحصال قيام القانون لكي يحد بالقصر والإرغام والإكراه من مساوئ البشر ومفاسدهم .

على أن تجريد الحالة الطبيعية النظرية كما ظهرت من كتابات سينيكا ومن قبله أفلاطون كان هو أساس النظريات السياسية المتصلة باليوتوبيا *atopia* أي إقامة مجتمع خيالي مثالي يسمو على الانحلال والفساد والشرور الموجودة في المجتمع الواقعي .

٤ - العبد والامبراطور

فيلسوفان رواقيان

لم ينجح أفلاطون ومن بعده أرسطو في قصرهما الحياة السياسية وفنظرية ذاتها في إطار دولة المدينة ، تلك الدولة التي كانت تمثيل عندهما أسى معارف الحكمة السياسية ، وأرقى أنواع الحياة بالمعنى السياسي . وعجبا أن يصمم أرسطو وهو أستاذ الاسكندر الأكبر فاتح الامبراطورية الإغريقية ومؤسسا على أنه دولة المدينة هي أصيب وأعظم نتائج سياسى على الإطلاق ؛ وأن كل ما عدا دولة المدينة الإغريقية من تلك المجتمعات القارمية الأطراف ليسه إلا مجتمعات بربرية لم تصل بعد بل ولن تستطيع أن تصل إلى درجة الحكمة السياسية التي عاشتها دولة المدينة الإغريقية .

وبالطبع لم يكن أرسطو ولا أفلاطون من قبله على صواب في رأيها هذا ؛ إذ لم تعد دولة المدينة في عصر الامبراطورية الرومانية من بعد هجمات مغزير سياسى يتمايش مع التغيرات والتطورات السياسية الهائلة التي حدثت في عصر الامبراطوريات .

كانت علاقات الأفراد في دولة المدينة مباشرة وبسيطة ، إلا أنه سرعان ما تلاشت هذه العلاقات المباشرة القائمة بين الأفراد بقيام الامبراطورية اليونانية ثم الرومانية ، كما كانت حكومة دولة المدينة تنهج في الأغلب نحو تحقيق الخير العام أهي إلى تحقيق غايات ، وسرعان ما أصبحت الحكومة في عصر الامبراطوريات تصطبغ بالصيغة الإدارية الآلية وتكون من جهاز تنفيذى معقد ومتعابك . وبغياح النواحي الغاية وجسد إنسان الإمبراطورية ذاته منحصر بين اتجاهين

متطرفين : فهو من ناحية يجب أن يعود إلى ذاته ككائن مفرد يعيش في كيان حكوى منظم ، وبمنى آخر يجب عليه أن يقف على قدميه هو ، وأن يدهم ذاته ، مدركا بأن النظم الاجتماعية والسياسية تأت وتذهب ، ولكن الفرد الإنسانى يبقى كما هو . ولعل اكتشاف الإنسان لتلك الوحدةية هى التى صدرته خصوصا وأنه كان يتشبع بحياة اجتماعية مشرة فى دولة المدينة . ومن ناحية ثانية كان على الإنسان أن يفكر فى التألم بأسره ، ذلك أن حولة القديمة لم تعد فى عهد الإمبراطورية اليونانية أو الرومانية سوى وحيدة محلية صغيرة من آلاف الوحدات التى دخلت فى هذه الإمبراطورية أو تلك . ومن هنا فتلقد أصبح الإنسان مضطرا إلى أن يتخطى حدوده الضيقة إلى آفاق أوسع تحيط بالعالم بأسره . كما أصبح مضطرا إلى أن يتعود قبول الحقيقة الجديدة وهى كونه فردا يعيش فى عالم واسع مغلغ بهما هو غريب عنه ، وبما لا يعرفه من آفاس وطادات وتقاليد وأفكار ومفاهيم .

ومن هنا تلقد كان إسان الإمبراطورية أكبر انفرادا وفردية *Individual* من جهة كما كان أكبر عالمية *universal* من جهة أخرى .

• • •

ولقد كانت الفلسفة الرواقية هى الفلسفة السائدة فى القرون الخمسة المتتالية من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثانى الميلادى . ولقد ابتكرها وعلمها واعتقها مفكرون كثيرون من بلدان مختلفة ؛ فابتدأها : زينون Zeno سواى عام ٣٠٠ ق.م وتلميذه برسخ Parado من مدينة سكيثيوم فى قبرص ، كما أسهم فى بنائها وإثباتها كريسيب وطليطه التيباتر ، وأرخميدس وبويتوس من صيدا ، وكليمانس من أسوس ، وديوجين البسالى ، وأبو دهر الطرسى وهما من بلاد الكلدان .

ولقد كان بايثوس من أشهر أتباعها في القرن الثاني قبل الميلاد ، أما القرن الأول قبل الميلاد فإننا نجد بوليدوريوس وهو مفكر سوري كان أستاذ الفيشرون وصديقه الحميم ، أما في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد فلقد ظهر فيها سينيكا الذي تحدثنا عنه وإبيكتيوس وماركوس أوريليوس .

والفلسفة عند الرواقين هي علم الأمور الإلهية والبشرية معا ، ومهمة الفلسفة هداية الإنسان إلى معرفة منزلته ومكانته في الكون ، ومن ناحية العمل فهي تمد الإنسان بالمرسة الفضيلة الحقة .

ومن واجب الحكيم أن يدع نفسه تجري وتنساب في تيار الحياة الكونية الكبير ، فلا يعرقل النظام الطبيعي ، ولا يعترض سبيله ، بل يسبح في تياره السعيد ، ولا يمكن أن يحقق هذا إلا بالحكمة ، والحكمة هي تأمل الكون ومحاكاته ، والحكيم يعرف أصله ، ويعلم أن عقله نفس من العقل الإلهي . وهو إذا أواه أن يحافظ على شخصه فذلك لأنه جزء من كل لا يستقل بنفسه عنه . إن الحكمة والسعادة متصلان من الإنسياب في تيار الحياة الكونية ، فإذا اتبع الإنسان الفضيلة عاش هائثا سعيدا .

وترى الرواقية أن الله متواجد في الطبيعة ، أو أن الطبيعة ذات سمات إلهية لأنها جزء لا يتجزأ من الذات الإلهية ، كما ترى أن العقل يمثل الجزء الإلهي في الإنسان .

ولا تخسر الرواقية مبدأ التفارق بين الناس ، ذلك الرأي الذي نادى به أفلطون وأرسطو وفروا فيه أن هناك تفاوتات وتمايز بين البشر يرجع إلى تفاوتهم في الجنس أو اللغة أو الموطن ، وأن هذا التفاوت يؤيده الفطر والنقل وتقره الطبيعة . إن الرواقية ترى — على عكس هذا — أن المبدأ إنسان لا يفرق بينه وبين السيد الحر ، كما أنها ترى أنه لا تمايز بين الأثينيين وبين الفارسي وهكذا .

إن الإنسان في نظر الرواقية واحد في كل زمان ومكان ، ولعل هذا هو أساس الدعوة نحو إقامة « جامعة إنسانية شاملة » تجمع شتى البشر ، وتطلق العنان لنظرة أوسع ، تربط بين سائر الأفراد وبين الآلهة وبين الطبيعة . إن الطبيعة — يقول الرواقيون — أعدت البشر جميعا ليؤلفوا أسرة واحدة ، وأفرادها بلادهم ولغاتهم وأديانهم ، وأن هذه الأسرة الهائلة تحقق « مملكة العقل » ، وأفرادها هم أفراد الإنسانية هل نعتبر أنهم أوتوا نصيبا واحدا من العقل ، إن العقل هو ذلك الجزء من الإنسان الذي يمنحه طابعه الإنساني ، وهو يشارك من خلاله في كل ما يعطى الحياة والمهدف للعالم بأسره ككل .^(١)

لم تكن الرواقية ذات نظرية سياسية ، ولم يكن لديها نظريات عن الدولة ؛ ومع ذلك فلقد كانت للاراء الرواقية تأثيراتها الضخمة على الحكومة وعلى السياسات ، بل إن كثيرا من الحكام ومن القائمين بالسلطة كانوا يعيدون إلى الرواقية ولآرائها ، كما أن الرواقية من جهة أخرى كانت تمثل حنظلا على الحكومات والحكام الذين لا يؤمنون بتعاليمها .

أ - إبيكتيتوس

ليس هناك من شك في أن إبيكتيتوس Epictetus هو أعظم ممثلي الرواقية الرومانية . ولد إبيكتيتوس في هيرا بوليس من أعمال أفروجيا في آسيا الصغرى حوالي عام ٥٠ ميلادية إلا أنه سرعان ما أُرسل إلى روما واتخذ أحد حراس تهرودن عبدا له . ويقال أن إبيكتيتوس لم يكن أعرج ولادة بل أصيب بذلك حين أمر سيده بتذيينه ، فأخذت ساقه وأدبرت حول ذاتها ، ففصر بالآلم ولكنه لم يقسم

كأنه لقد قلت لك أن ساقى سوف تكسر وما هي قد كسرت بالفعل . ولعل هذا هو الذى جعل سيده يعجب به ، وبرباطة جأشه ، وقوة تحمله ، فأباح له الاستماع إلى دروس الفيلسوف الرواقى الذائع الصيت فى ذلك الوقت وهو « موزينوس روفوس » وما لبث سيده أن أعقبه وحرره .

تعلم إبيكتيتوس وسط صنوف البؤس والمهانة والعبودية — تعلم — فلسفة التحرر النفسى ، وآثر تغليب النفس على الجسد ، وآمن بأن عالم الروح والعقل والوجدان هو عالم الحسرية الوحيد . يستطيع الطفلة [ماتة جسد] أما روحى فستظل خالدة .

وحينما أصبح إبيكتيتوس مواطناً حراً عاش فلسفته فى صميمها فقضى من عقه ونفسه أمام كل ضروب الألم والمذابح الجسمى . وسرعان ما أقام مدرسة له فى روما ، إلا أن الرومان وقد كانوا قوماً غلظاً قساة قابلوه بالسباب والإذناء . وفى عام ٨٩ ميلادية أمر الإمبراطور دوميتيان Domitian بطرده الفلاسفة جميعاً من روما . فهاجر إبيكتيتوس إلى بلاد اليونان ، وظل يعلم الفلسفة حتى وافته المنية عام ١٢٠ ميلادية .

لم يترك لنا إبيكتيتوس مؤلفات كما فعل سقراط من قبل . ولكن أحد تلاميذه وهو فلافيوس أريان Flavia Arrian الذى كان قائداً من قواد الجيش ، وواحداً من كبار موظفى الدولة جمع أقوال إبيكتيتوس فى كتاب بشره بعنوان « مقالات » كما نشر موجزاً له فيما أسماه بالكتاب .

يقول إبيكتيتوس (إذا كانت قضايا الفلاسفة تلك التى تقرر أنه يوجد ترابط وتداخل بين الله وبين البشر صادقة ، فلا يجوز لنا أن نقرر قضايا مثل «أنا أئمن» ، «أنا كورينثيانى» ، «أنا رومانى» ، إذ يجب هنا أن نقرر فقط القضية الغائلة

«أما مواطن من مواطني العالم» (ويستطرد ابيكتيتوس قائلا) «حينما يبين الإنسان وجود حكومة عالمية، يترابط ويتحد فيها الله مع البشر تلك التي تشارك في المجتمع الألهي بواسطة العقل . فما المانع الذي يحمله بعد نفسه مواطنا من مواطني العالم الكلي ولنا من أبناء الله ؟ ولماذا يخاف من أي شيء يمكن أن يحدث له بين بني البشر ؟ »

وابيكتيتوس هنا يعود بنا إلى الفلذة الرواقية وإلى مبادئها حول وحدة العالم وكيته ومعقولته ؛ فالمقل هو المملكه الإنسانية الرفيعة التي تيسر وحمد ما للإنسان أن يعرف ويختار ، ولا وجود لخير أو شر إلا حيث يمارس الحكيم وظيفة العقل .

أمن ابيكتيتوس بالحرية إيمانا مطلقا ، ولم لا وهو فيلسوف التحرر النفسى ؟ والواقع أننا لا نكاد نرى حديثا لديه وهو يخلو من البحث في الحرية ، منها ينطلق الفيلسوف وإليها يعود. والحرية الحقيقية عند ابيكتيتوس تفترض جرأة في الفكر، وسيطرة العقل على الرغبات ، وتحركات النفس في الشهوات . إذا تضرع الإنسان من رغباته ونزواته ، وإذا تصامى وتحكم في شهواته وأهوائه ، كان عقله حراً ، وكانت نفسه متحررة ، وكان في نفس الوقت منفذا لإرادة الله.

قسم ابيكتيتوس الطبيعة بكل ما فيها من أشياء وحوادث إلى شطرين أو سمين : القسم الأول خاص بالأمور التي لا تتعلق بنا ، والقسم الثاني خاص بالأمور التي تتعلق بنا . ولقد حدد ابيكتيتوس الأمور التي لا تتعلق بنا بأنها :

جسمنا والثروة والشهرة والسلطان وأنواع التقدير والاحترام ، أى كل ما ليس من صنعنا ؛ فنحن لم نصنع جسمنا ، وليس فى يدينا أن نجعله صحيحاً أو معطلاً ، أو قبيحاً ، قوياً أو ضعيفاً ، كما أن الشهرة والاحترام والتقدير والثروة أمور خارجة عنا لأنها تساج رأى الآخرين فينا . يقول إبيكتيوس : لا تبال بكل ما يقال عنك ؛ إن هذا ليس من صنعك ، ليس فى وسع أحد أن يكون غنياً أو فقيراً حاكماً أو محكوماً ؛ إن هذه كلها أدوات صنعها الإله وليس علينا إلا أن نلعبها باقتان.

أما القسم الخاص بالأمور التى تتعلق بنا فهى مرتبطة بمسائل تتصل بنا اتصالاً وثيقاً ، وتكون متغلغلة فى أعمقنا وهى : الإرادة والرأى والمهبة والكرامية إن وقف الرغبة والمهبة والكرامية علينا ، وهن بنا ، لأنها تنحل إلى أحكامنا ، تنحل إلى آرائنا ، وإن أرادنا هى مبدأ سائر الأمور التى تتعلق مباشرة بنا ، أما الإرادة فهى وإن كانت تابعة من الإنسان إلا أنها ينبغى أن تتوافق مع الطبيعة الكلية . يقول إبيكتيوس : لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد ، بل أود ما يحدث كما يحدث ، وعندئذ تنساب فى نيار الحياة السعيدة ،

وينشج من هذا الموقف نتيجتان مباشرتان . الأولى هى أننا نجد أن الحكيم الرواقى يبدع عاطفته نحو الأشياء والحوادث عن طريق اللامبالاة ، فمن واجبه قبول الحوادث والرضوخ لها كيفما تقع ، ولذا فإنه لا يابه إذا جرحه حادث بدل حادث آخر ، ولا يبالي إذا وقعت به كارثة . فليس المرض أو الموت أو الفقر هو الذى يجعل الإنسان تميماً بامسا ، وإنما رأينا عنها هو سبب تعاستنا يقول إبيكتيوس : إن الموت لا يربح أبداً ، وإلا لراه سقراط على هذا النحو ... والواقع أن رأينا فى الموت ونجلا تقاتنا عنه هى

ما تحصلنا نرى الموت رهيبا ، وما نرهب في الواقع غير هذا الرأي . فعل البائس إذن ألا يعود باللائمة إلا على نفسه ، لأنه هو الذي يحدد برأية قيمة البؤس . أما النتيجة الثانية وهي أن الإنسان هو العائق الذي يمرض سبيل نفسه . يقول ايبكتينوس : المرض يعوق الجسم ، ولا يعوق الإرادة إذا رفضته ، والمرج عائق ، ولكنه ليس عائقا في ميدان الاختيار ... إن الأخرج الذي يسمى المثلث معيب بحده لا يفكره .

الطغيان والحرية :

هاجم ايبكتينوس الطغيان والطغاة هجوما مرا ، وقرر أن كل صنوف المذاهب لا يمكن أن تقضى على حرية الإرادة . ولا على انطلاق العقل ، وتحرر النفس . ولقد تخيل هو حوارا جرى بينه وبين أحد الطغاة ، يصور فيه بحمل آرائه في الطغيان والحرية ، وصاغه على النحو التالي .

الطاغية : أنت أعظم إنسان على وجه البسيطة ، امتلك وأمنح وأمر وأمنى وأجش بمن أريد دون قيد أو شرط .

ايبكتينوس : إذا كنت أنت الأعظم والأفوق والأقوى فماذا في استطاعتك أن تمنحني إياه ؟ ثم هل تستطيع حقاً أن تتناهى عما تدير أن تتحاشاه في كل الظروف ؟ أغلب الأمر أنك لا تستطيع . والواقع أننا نضع تحتنا في المفكرين والمثقفين من الناس ، وإني أسألك الآن كيف تمنحك أنت الثقة ؟

الطاغية : ألا ترى أن الناس جميعا يضعون موضع استبارهم واهتمامهم ؟ ايبكتينوس : أننا نضع اهتمامنا في كل ما يحيط بنا من أشياء وأفراد بل وحيوانات أيضا ، ألا أضع حماري موضع اهتمامي فأغذيه وأتميه وأراعيه ؟ ثم

إذا كان هناك من يهتمك موضع الاعتبار ، فهل تعتقد أنهم ينظرون
إليك نظرة حب وإجلال كأنظر إلى سقراط ؟

الطاغية : ألا نرى أنني استطيع الآن أن أطيع ببنك ؟

أيكتيوس : حسنا ولكن ألا تكون حينئذ كالحي أو كالمرعى الفئاك الذى يلقى
على الإنسان والحيوان ؟

الطاغية : سوف أريك كيف أكون سيذا وأمرأ .

أيكتيوس : كيف يمكنك ذلك وقد منحني زيوس الحرية ، هل تعتقد أن زيوس
سوف يترك رعاياه أن يستبدوا ؟ ذلك لا تستطيع أن تكون سيذا
إلا على جسد فقط .

الطاغية : هل يبنى هذا إلك لن تحرمني ولن تهينني أو تخاف مني ؟

أيكتيوس : نعم ... فلن احترم إلا ذاتي ، وإذا رغبت في أن أقول لك أنني سوف
احترمك فلن يكون احترامى لك إلا كاحترامى لإبريق الماء . ومع
ذلك فإن احترامى وحى لذاتى ليس هو الاحترام والحب الوحيدين ،
ذلك أنه من الطبيعي بالنسبة للإنسان ، وبالنسبة إلى كل المخلوقات أن
تفعل بما تحب وتجتنب ما تكره ، فالحسن تفعل ما ترغب به ، وسحق زيوس بفعل
عسى الأمر ، ولكننا حينئذ نسمى زيوس مانع الأمطار ، أو ممطر
التيار ، أو والد الإنسان والآلهة ، فإن هذه الأسماء لم تعط له إلا بعد
أن حقق الكثير من الخير في عالمنا المتسحق هذا ، وإلا بعد أن خلق
الساكنات العاقلة التي تفكر فيك ممددة في الوسول إلى الخير العام .

وبعد هذا يأخذ أيكتيوس في نقد أعمال الطاغية ويحمد أركانك

الذين يتخلون عن إرادتهم وحسريتهم فيقبلون يديه ، ويرهبونه ، ويغافونه ، ويضلون ما يأمر به حتى لو كان ضد إرادتهم أو حريتهم . ثم يفند ما قد يقال من أن الطاغية يريد أن يكون اسمه مخلد أو مدونا في السجلات المختلفة ويدور حرا على البحر القاتل :

اييكتيوس : إنه أولئك الذين يعرفونك سيتعرفون على إسمك ، ولكن إذا وافقتك المنية لماذا تفعل ؟

الطاغية : إن إسمى سوف يكون بانيا وخالدا .

اييكتيوس : اكتبه على قطعة حجر ناعمة وسوف يبقى ، ولكنك خسبرته من سيرته خارج بلدك ؟

الطاغية : كل من يأتي سوف يقرأ ، أليس هذا جيلا ؟

اييكتيوس : لا بالطبع .. يمكن أن يطاح بالسجلات بواسطة اللاحقين . إن الحكمة وحدها ، والأعمال النافذة من الفضل والطبيعة والإلهام وحدها الأبدية الخالدة :

وهكذا يمتلئ اييكتيوس في هذا الحوار الطويل مزبلا الخوف من نفوس المواطنين ، مناديا بنزوة التمسك بالحريية والإصلاح عن الإراقة أمام كل صنوف البطش والتعذيب وينتهى اييكتيوس إلى تقرير أن الله هو صانع كل شيء صانع كل ما في العالم ، وخالق نفوسنا وهواننا ، وهو الذي يمدد أدوات بني البشر ، لكل فرد دور يلعبه . يستطيع الطاغية أن يسيطر على جسدي .. وهذا لا يسمي ، يستطيع أن يتمكّن من ملكاتي ... وهذا لا يعني ، بل هو يستطيع أن يطيع بعني ... وهذا أيضا لا يسمي لأن الحسرية متصلة بالنفس وبالروح وبالعقل وليست متصلة بالجسد أو البدن الثلاثي الوضع .

ب - ماركوس أوريليوس

ولد ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius في روما عام ١٢٠ ميلادية من أسرة عريقة تنتمي أصولها من ناحية أمه إلى جد كان يقطن في أسبانيا . توفي والده وهو لا يزال بعد صبا ، فكفلته أمه بالتربية والتثقيف ، وهي كانت تتميز بشراء عريض وبالتقوى والإصلاح وبالتعمق في الثقافات . وبإجادة الفسفة اليونانية . ولقد علمه الأم الابن بحسب النظام الهليني ، وعهدت به إلى أفضل الأساتذة والمربين . وحينما شب ماركوس ظهرت لديه نزعة طارئة نحو التفتيش والوجد ، والابتعاد عن ذينة الدنيا وبها رجها وأمل هذه الفزعة قد أنه نتيجة اطلاعه على كتابات الرواقين وأغلاطون وايبكتيوس .

وفي عام ١٢٨ ميلادية أمر الأميراطور أدريان الأميراطور ايلطوريوس بأن ينشط من ماركوس أوريليوس ولي عهد له ، فبيناه هذا الأخير واستخضنه . وحينما توفي ايلطوريوس عام ١٦٩ ميلادية خلفه ماركوس وصار امبراطوراعلى البلاد الرومانية محققا أمنية أغلاطون بأن يحكم الناس أحكم الناس وم طبقه الفلاسفة .

لم يترك لنا ماركوس أية كتب كما فصل سقراط وايبكتيوس من قبل ، إلا أن ما وصلنا عنه ليس إلا بعضا من تأملاته كتبها لنفسه ، ولقد نشرت هذه بعد موته وسميت بالحراطر .

لم ينهر ذلك الأميراطور - الفيلسوف شيئا من أخلاقه ومن بساطته حينما احتل العرش ؛ فلقد ظل بسيطا أنيسا ودودا لم تنوره ذينة الحياة ولا بهارجها ، ولم تمسره الشهوات ومنها شهوة الحكم إلى ما لا يتوافق مع الضمير والمقل والاخلاق ، فانتمت أعماله بالبصيرة النافذة ، وبالحكمة المتقدمة

سار ماركوس أوريليوس في نفس ذات الطريق الذي سار فيه إبيكتيوس
فلقد قرر أنه لا يوجد هناك من يستطيع أن يقضى على إرادتنا الحرة^(١) وأن
الموت نفسه ليس من الأمور المروعة ، إذ هو لا يعنى سوى عودة الأجساد
المادية التي يتكون منها جسدا إلى عناصرها الطبيعية التي تكونت منها . بل إن
ماركوس أوريليوس يقرر أكثر من هذا حين يقول : أننا يجب أن نكون سعداء
بالموت مرحبين به لأن الموت يمثل إرادة الطبيعة .

شاد ماركوس أوريليوس فلسفة سياسية تسير على نهج رواقى خطوات
سقراطية وخطوط إبيكتيوسية ، فأمن بالحربة التي لا تنهال للموت ، وركز على
فكرة السياسة العالمية ، ونادى بفكرة الشرعية ، واعتقد في وحدة العالم وكليته
ومعقوليته . ونحن ندعه الآن يعرض الصفات التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم
الأمبراطور كما جاءت في « خواطره » .

١ - ينبغي أن تتوفر في الحاكم أخلاقيات رفيعة وأن يكبح جماح نفسه وأن
يسيطر على شهواته ونزواته وأن تمثل فيه رباطة الجأش وحيط النفس (وهذه
أفكار رواقية)

٢ - وينبغي أن يكون إنسانا وأن يعامل الآخرين كالإنسانين ، كما ينبغي أن
أن يكون متواضعا حلما .

٣ - ألا يتجاوز في أفعاله أو في أقواله وأن يؤدي شئون الحكم بنفسه ،
وأن يسمع الأخبار من الدسائس والرشاة .

٥ - أن ينكب على العلم والتحصيل ، وأن يتخذ من الأساتذة الأجلاء مرشدين
له وموجهين .

٦- أن يتوسل بالحكمة ، وأن يتأمل الكون وأن يتفلسف في الإلهام
والحكمة .

٧- أن يداوم على التقدم ، وأن يواصل التحسن ، طالما بأن التوقف في الفكر
وفى الفعل هو موته .

٨- أن يكون متجدد الإرادة ، مؤمنا بالحرية عارسا لها .

٩- أن يقود الامبراطورية ، كما يقود الأب أسرته ، وأن يمنح رعاياه حبا
ومثلما أبويا .

١٠- أن تكون حياته محددة ، وكلماته واضحة ، وأوامره جلية ، لا لبس
فيها ولا غموضا .

١١- أن يتمد من أسلوب الطاعة ، وعن تفكيرهم فعلا عن أعمالهم .

١٢- ألا يقوله ما لا يفعله ، ولا يدع بدا لا يستطيع تحقيقه ، وألا يأمر
ألا بما هو مقدور عليه .

١٣- ألا يكثر بتقد الآخرين ، وأن يصحح من أخطائهم كما تراه له
والصالح .

١٤- أن يكون عبا للعدالة والحقيقة والخير والمعرفة والعربة .

١٥- أن يقود الدولة في كل الظروف بحيث لا يترك للضرورة فرصة تعرف
به عن تحقيق مهمة بكفاءة .

١٦- أن يكون معتدل المزاج ، غير حاد الطبع ، لا يحفظ لنفسه إلا بالقليل
من الأسرار ، وأن يتمد عن الاندفاع الأعمى ، وعن الطيش الأرعن ، والتصرع
الأموج .

١٧- الإيمان بالآلهة وأنها القوة الأعظم التي يرجع إليها الفضل في كل الأمور .

ويرى ماركونس أوريانيوس فيما يتعلق بالعقل الإنساني وواحديّة العالم مايلي : -

١- أن كل ما يحدث في الطبيعة إنما يمر عن توافق سلسلة من المخلوقات بسلسلة من السبل ، وأن السلة تؤثر في المخلول من أجل غاية معينة أو هدف معين .

٢- وينتج عن هذا أن أي فعل يكون مرجحاً من أجل تحقيق غاية أو هدف .

٣- تتحد الإنسانية في الجاهب العقل أو النفس أو الرُوسى والعالم متحد في الزمان والمكان .

٤- وإذا كانت عقولنا متحدة ، فإن استدلالنا تكون متحدة كذلك ، كما أن أوامرها ونواهيها تكون واحدة . وينتج عن هذا أيضاً أن القانون لا بد وأن يكون واحداً ، وأن كلامنا يمثل عضواً متعاوناً مع سائر الأعضاء المكونين للجمع بل العالم بأسره أو للجمع السياسي العالمى برته . وإذا كان الأمر كذلك فإن العالم بأسره يكون دولة .

٥- والموت سر من أسرار الطبيعة تماماً كال ميلاد ، تمرد فيه أجسامنا إلى عناصرها الطبيعية التي تكونت منها .

٦- كل خلق لما هو مهيء له حقيقة غاية معينة هو معتمد بالطبيعة لتحقيقها .

٧- تؤثر النفس في الجسم . وتعلم الإرادة دوراً رئيسياً في حياة البشرية .

- ٨ - يجب الإنسان تماسه بنفسه أكثر مما يطلبها الآخرون له .
- ٩ - إن الطبيعة ذات النفع العالمى تضطر فى بعض الأحيان إلى القيام بمثل هذا الفعل .
- ١٠ - عليك أن تضع فى اعتبارك دائما أن كل ما يحدث فلانما يحدث من أجل تحقيق العدالة .
- ١١ - عليك أن تنظر إلى الأفكار دائما فى صلتها بالحقيقة ، وأن تبعد باستمرار عما يحس الحقيقة بالثباتية .
- ١٢ - يجب أن يلتزم الإنسان دائما بالقاعدتين التاليتين :
- أ - أن يفعل بحيث يكون فعله متوافقا مع العقل الذى يشرح ويحكم من أجل خير الإنسانية . ب - أنه يغير الأفكار باستمرار حتى يحقق العدل ، والخير العام .
- ١٣ - مادامنا نتميز بالعقل ، فيجب أن نستخدمه ، فإذا لم نستخدمه ، فأهمل شيء آخر يمكننا استخدامه ؟

الفصل الثالث

المسيحية والنظرية المياسية في العصور الوسطى

أ - تقديم

ب - القديس أوغسطين

ج - جون أوف سالسبورى .

د - القديس توما الاكوينى

هـ - داني

و - مارسيلير أوف بادوا

الفصل الثالث

المسيحية والنظرية السياسية

في العصور الوسطى

أ - تقديم

لقد أثرت الديانة المسيحية أيما تأثير في الاتجاهات السياسية التي سادت الامبراطورية الرومانية . حقا أن المسيحية لم تعمل في بدايتها نظاما أو فكريا سياسيا محددًا ، وإنما حشرت نطاق اهتمامها في المسائل الدينية وحسب ، ولكنها اجتذبت وبالتدريج الطبقات الدنيا من الشعب الروماني ، خصوصا وأنها نادت بأن الخلق متساوون في نظر الخالق ، وأنه لا فرق بين فرد وآخر بسبب الطبقة أو الفقر أو الميزة الاجتماعية ... الخ . ولقد وقع المسيحيون تحت الانضباط الروماني فترة طويلة من الزمان ، ولكن عندما اعترف الامبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للامبراطورية في القرن الرابع الميلادي ، تغيرت الأوضاع ، فسادت الديانة المسيحية ، وسادت غيرها من العقائد وأصبحت هي الدين الوحيد المسموح به في الامبراطورية الرومانية .

ولعل السبب الذي جعل الامبراطور قسطنطين يعترف بالديانة المسيحية هو سبب سياسي في المحل الأول ، ذلك أنه كان يحتاج إلى تأييد الكنيسة ، وبالتالي لإيمان رجال الكنيسة ورجال الدين المسيحي برمتهم وتأييدهم للدولة .

ولكن السلطة الكنسية المتقدمة نحو الازدهار ، مالبثت أن قامت في وجهه سلطة الدولة أو إمبراطور الدولة ، خصوصا إذا ما حاول الإمبراطور التدخل في شئون الكنيسة وتمايلها ، فوجد المسيحيون أنفسهم أمام طريقين ؛ إما أن

يطيعوا الله ، وإما أن يطيعوا الحاكم ، وهم كانوا يفضلون الطريق الأول . ومن ثم فـلقد لهأت سلطتان : سلطة دنيوية يرأسها الامبراطور وأخرى دينية يرأسها البابا ، كما دأعت العبارة القائلة : إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله . وبذلك كان المسيحي خاضعا لنوع من الإلتزام الثنائي بين الله وبين الحاكم . ولقد كان من تأثير المسيحية أن ظهر مذهب الغايتين ؛ غاية دنيوية متصلة بالدولة ، وغاية أبدية متصلة بالكنيسة (١) كما ظهر مذهب آخر متوافق مع مذهب الغايتين ، ألا وهو مذهب القوتين . ولعل أول من عبر عن هذا هو البابا جلاسيوس الأول ، وسلطة الدولة في ثمايا هذا المذهب سلطة قانونية في الأساس مدعومة بوظيفة أخلاقية ودينية ، بينما تركز سلطة الكنيسة على المسائل الدينية المدعومة بوظيفة أخلاقية وأخرى قنونية . ويتركز مجال سلطة الكنيسة في قوى ثلاث : الأولى القوة الدينية المرتبطة بالأسرار المقدسة برمتها ، والثالثة قوة تشريعية أرقانونية والثالثة قوة تعليمية .

ولقد استطاعت الكنيسة — وهي تملك تلك القوى الثلاث — أن تقسم جميع المسائل السياسية مع الدولة اقتساما عادلا ومتوازيا ، بحيث أصبحت كل سلطة من هاتين السلطتين متساوية للأخرى ، بل وأصبحت كل سلطة منهما تعتمد على السلطة الأخرى ، فالتساوية يعتمدون على أحكام الدولة في الشؤون الدنيوية ، كما أن أحكام الدولة يعتمدون على التساوية في الشؤون الدينية .

(1) Barker; E.: Principles of Social and Political Theory p, 7.

• بحث حوار طويل بين السلطين الكنسية والدنيوية أوجده البابا وبينه الامبراطور، وكانت نظريات عديدة تحاول تحديد العلاقة بين السلطين . ويعد الفارسي هذا الحوار الطويل في كتابه J Bryces وهنوايه (New york 1904) The Holy Roman Empire
ول كتابه Gavin; F ومتوانه =Seven centuries of the problem of

ويجب أن نلاحظ من ناحية أولى أن المجتمع بالرغم من وجود سلطين لازال واحدا ، فهو واحد سواء أ كانت غايته دنيوية (الدولة) أو أبدية (الكنيسة) . كما يجب أن نلاحظ من ناحية ثانية ما يترتب على ملاحظتنا الأولى وهو محاولة أحد السلطين أن تسيطر على الأخرى . وقد حدث ذلك بالفعل ، فلقد بدأ الفاسوس منذ عهد البابا جريجوري السابع حتى البابا بونيفاك الثامن في التدخل في الشؤون الدنيوية ، بل إن بونيفاك رفض في كتاب له أصدره عام ١٣٠٢ أن تكون ثمة سلطة دنيوية ، وأن هذه السلطة يجب أن تحكم بواسطة القوة الروحية المنتهية في الله . (١)

لقد ازداد الصراع بالتدريج بين الكنيسة ورجال الدولة ابتداء من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثالث عشر ، ولم تعد نظرية مجلسيوس الأول التي تقوم نوعا من المساواة بين السلطين الدنيوية والدنيوية قائمة ، فادعت الكنيسة أنها تملك السلطة القصوى دنيوية ودنيوية فتدخل في تعيين الحكام ، وتسيطر على الشؤون السياسية مستندة إلى القضية القتالة ، بأن سلطة الكنيسة تستند مباشرة من الله بينما سلطة الدولة تستند من الله عن طريق غير مباشر وهو طريق الكنيسة أيضا . كما أدعى المناهضون البابوية أن سلطة الله لا تنبثق من رجالها

Rommen, H. A. church and state (princeton 1939) وكتاب
ومعناه The state in catholic thought (st. Louis 1946) ، وكتاب
Catholic principles of politics (New York ومعناه Ryan and Boland
Church and state in the middle ages ومعناه Smith 1940)
The Empire and the papacy (London 1914) ، وكتاب H. F. Tout ومعناه
The Empire and the papacy (London 1914).

(1) Ibid p. 10

وليس من رجال الكنيسة ، وأن الدولة كانت قرية الأركان ، متينة البناء حتى قبل ظهور الدين المسيح ذاته .

ولعل هناك عوامل عديدة أسهمت في ازدياد نفوذ رجال الكنيسة ، وبالتالي ازدياد الصراع بينهم وبين رجال الدولة أمها : —

١ — حينما انحلت الامبراطورية الرومانية ، لم يفلح المبكرون ولا الباسا ولا رجال الدولة في مقاومة غزو القبائل الجرمانية إلا أن الكنيسة ورجالها في روما ظلوا يناوؤن الاحتلال ويقاومونه ، مما أكسب رجال الكنيسة ثقة واحتراما وفلورا .

٢ — استطاع رجال الكنيسة أن يمتلكوا الطاعنات شاسعة تقترب مساحة من ممتلكات الحام ، الأمر الذي مكّهم من ازدياد نفوذهم ومنعهم على الحكام .

٣ — ونظراً لما تميز به بعض رجال الكنيسة من ثقافة عالية وإحاطة كاملة بكافة شؤون العلم والاقتصاد والسياسة ، فلقد استطاعوا الاشتراك في معظم شؤون الحكم . وكان هذا يحدث في أيام الوفاق بين الكنيسة وبين الدولة ، ولكن حينما يدب الصراع بينها فغالبا ما كان ولاء رجال الكنيسة يهود إلى الكنيسة ذاتها .

وبالجملة فلقد ظهر في هذه القرون صراع عنيف بين أنصار البابوية وأعدائها ، الأولون يرون أن الكنيسة لها السلطة الفعوى ، والآخرون يرون أن رجال الدولة هم وحدهم أصحاب السلطة الكبرى في المجتمع .

لقد اتسمت العصور الوسطى ، وعلى وجه أدق أواسط العصور الوسطى من القرن الحادى عشر حتى القرن الثالث عشر بطابع الاضطراب وطابع التجديد... وقد تمت في هذه الآونة حقائق مباحنة للاطار النظرى العام المتعلق بدولة مسيحية

واحدة، سواء تصورنا هذا الإطار وهو خاضع لمبدأ الثنائية أو لسلطين، أو تصورنا وهو مردود لوحدة دينية بمحت كادعى إلى ذلك بونيفاك . ولقد تمخض ذلك التجديد عن حقيقتين هامتين كان لهما أثرهما الضخم فيما بعد على المستقبل السياسي لأوروبا .

الحقيقة الأولى منهما خاصة بالأقاليم ، وذلك أنه لوحظ أنه على الرغم من أن النظرية القديمة كانت تدعى لنفسها وجود مجتمع مفرد ومام (كالإمبراطورية الرومانية المالية) إذا نظرنا إليه من الناحية الدينية كانت لنا إمبراطورية واحدة ، وإذا نظرنا إليه من ناحية روحية كانت لنا دولة الكنيسة الواحدة إلا أن سبرنا الحياة نفسها يرينا أنها لا تسير على مثل هذا الخط المفرد والعالم بل إنها تتجه وتتقدم على محاور متباينة - ومن ثم فلفظ ظهر العديد من الأقاليم والأقطار وتصارع المشرعون بعد نهاية القرن الثالث عشر في إثبات دعوى أن كل ملك لإقليم ما هو إلا الحاكم الوحيد لإقليمه، وأن عليه ألقاب يقضى من حدود إقليمه ذلك الإمبراطور العالمي والمام ، بحيث يصبح وحده الإمبراطور الوحيد لإقليمه،^(١) وإله لمفقتي أن السكان الذي شغلته مثل هذه الحكومات الإقليمية ، قامت عليه الدول القومية *national states* فيما بعد تحت تأثير تطور فكرة القومية ، وظهور الأباطرة القوميون خلال القرن السادس عشر . ولكن ما أبعد أقاليم النصر الوسيط عن فكرة الدولة القومية ، أنها جنة الفئات أو الطبقات ولكنها ليست بأى حال نمطا محددًا لدولة^(٢) .

والحقيقة الثانية التي تسرعى انقباضها هي تلك المتعلقة بالطبقات أو الفئات أو

(1) Ibid: p. 12.

(2) Ibid: p. 12.

الأركان Estates ، إذما الذى يعنيه المشرعون بقولهم بأن للملك يجب أن يكون هو ، الأمر بطور الوحيد لإقليمه ، ؟ السنا نجد فى كل مقاطعة وفى كل إقليم منافسون للملك ؟ الواقع أنه كان يوجد فى كل مقاطعة ثلاثة منافسين للملك : الأول يمثل فى ذلك النوع الإليمى من السكينة المالية ، ذلك الفرع الذى ادعى لنفسه ميزات البلاط الملكى فى كثير من العشور الديوية ، والثانى يمثل فى طبقة النبلاء الاقطاعيين الذين يتصرفون بقدر استطاعتهم تصرف السادة والحكام فى اقطاعياتهم المحلية ، ويحاولون منازعة السلطة الشرعية بواسطة تكوين نظام بارونى ، والثالث يمثل فى عامة الشعب خصوصا أولئك الذين يتركزون فى المدن والذين يحدث من تألقهم تكوين قد يتحدون به مع الملك ضد البارونات أو يتحدون به مع البارونات فى تعديهم للملك .

وهؤلاء المنافسون الثلاثة للملك (الفسادة والبارونات وعامة الشعب) ينظمون بلفاقية ويرفون كطبقات أو فئات أو كآركان . ومن هنا فقد غدت المملكات فى العصر دولة طبقات أو فئات أو أصبحت دولة ذات ثلاثة أركان أو طبقات . وبديهي أن مثل هذه الدولة ذات السلطة الموزعة لا تكون قادرة بسهولة على تحقيق هدفها النوعى الذى تستطيع أى دولة جديرة بهذا الاسم أن تحققه ألا وهو صنع وتدعيم التشريع والنظام القانونى الوحيد للدولة . وبإختصار فلقد كانت هناك وفرة فى مجتمع المملكات الإقليمية أو دول الطبقات أو الفئات فى العصر الوسيط أو بمعنى آخر كانت هناك دولات صغيرة تتكون من أشكال مختلفة ويدخل فى أطوارها رجال الدين والنبلاء والعامة مرتكزين على مفهوى الدين أو الطبقة ، وأصبح لكل فئة من هذه الفئات الثلاث قانونها الخاص بها بينما

تدهورت سلطة الملك وبلاطه وانزوت بجانبه .

* * *

ولقد شهدت القرون الأخيرة من العصور الوسطى اضطرابا شادا وتناقضات كبيرة ؛ ذلك أنه بينما كانت هناك الدعوة لإقامة مجتمع عالمي خاضع لحكومة إلهية واحدة ، كانت هناك دعوة أخرى نحو إقامة الدولة القومية . ولقد كتب للدعوة الثانية النجاح فقامت الكثير من الدول القومية ، التي اختطت لنفسها قوانينها وأنظمتها ووضعت خططها المستقلة في التعليم والثقافة والاقتصاد والفن وسائر الشؤون الاجتماعية إلى جانب استغلالها بقوتها الدينية .

وهناك عوامل كثيرة أسهمت في الإسراع بالحركة تجاه تكوين وتوحيد الدول القومية منها العامل السياسي المتمثل في ظهور وانتشار العصور القومية

* هناك دراسات متعة تناولت الفكر الفيلسفي السياسي في العصور الوسطى أهمها تلك الدراسة الضخمة التي قدمها Carlyle في كتابه الضخم *History of the political theory in the west* والذي ظهر في عدة مجلدات من عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٣٦ . كما نوجه نظر القارئ إلى الفصل الخامس من كتاب Coker F. W. المسمى *Readings in political philosophy* ، وإلى الفصل السادس من كتاب Cook السالف الذكر ، وإلى الفصلين الخامس والسادس من كتاب Dunning ، وإلى الفصل الرابع من كتاب Foster ، والفصل الرابع من كتاب Gattell ، والفصل الثاني من كتاب Murray ، والفصلين السابع والحادي عشر من كتاب Sabine وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب آنفا . كما يرجع إلى كتاب jarrett, B. وعنوانه *Social theories of the middle ages 1200 - 1500* (London 1926) ، وكتاب jenks وعنوانه *Law and politics in the middle ages* (2nd ed London 1913) وكتاب Taylor, H. O وعنوانه *The mediaeval mind* (New York 1916)

كرد فعل للتصميمات واللكوارث الداخلية الناجمة عن الحرب من جهة ، وكرد على التحديات الأجنبية وعلى محاولات الغزو الخارجى من جهة ثانية ومنها العامل الاقتصادى ، ذلك أن التقدم التجارى وما نجم عنه من اكتشافات جغرافية ، إنما كان يتطلب نظاما مركزيا ، يضمن له أسباب نجاحه . ومنها العامل العقل أو الفكرى المتمثل فى محاولة إصلاح الأفكار الكلاسيكية والمثالية والخيالية . ومنها العامل الدينى إذ لم تعد الكنيسة حاضنة للبابا أو لروما وإنما أضحت كل كنيسة تعتمد على الدولة القائمة فيها ، وعلى حاكمها الذى أضاف لرئاسته للدولة رئاسته للكنيسة تحت نظام (الحاكم الأعظم) . (١) ولقد عبر هوكر Hooker عن ذلك بقوله : إن السيادة الدينية تمتد حيثئذ لى تشمل معها الدائرة الدينية بمعنى أن نفس السلطة تحكم الكنيسة والدولة معا .

وسوف نعرض الآن لمفكرين مسيحيين منهم من ناصر الكنيسة وأيدها ، ومنهم من عارضها ولم يوافق على تدخلها فى الشؤون السياسية للدولة ، ومنهم من وقف موقفاً وسطاً .

ب — القديس أوغسطين

تعتبر آراء القديس أوغسطين ه التى صاغها فى بداية القرن الخامس الميلادى

(1) Ibid: p. 14

* هوكر : فكر لاهوتى وسياسى ، أهم مؤلفاته كتاب النظام الكسى وضعه

عام ١٥٩٤ .

* أوغسطين : فيلسوف مسيحى عاش ما بين عامى ٣٥٤ - ٤٣٠ م . من أهم كتبه «مدينة الله» و«الحياة السعيدة» و«الرد على الأكاذيب» و«خلقه النفسى» .

على وجه التقريب أفضل ما يعبر عن الفكر السياسي الذي ترتب على استقرار الوضع القانوني الكنيسة . فلقد رأى أن العالم ليس صورة لله كالفنس ، لأنه لا شبه بين المادة والروح ولكنه أثره ، تتألق فيه الصفات الإلهية من وحددة وحق وخيرية وجمال ؛ فكل موجود واحد بما هيته ، وحق من حيث أنه يحقق ماهيته ، وخير لأنه يزعج إلى الخير بقدر ما ، وجميل من جهة تناسقه ، والعالم في جلته واحد حق خير جميل لأنه أثر من آثار الله .

ولقد دخل الشر إلى الأرض بمصية آدم ، ومبوطه إلى الأرض ونحو الله ، فكثر الناس وتفرقت إلى طوائف وجماعات كل يسمى إلى اتجاه ما ، ثم تكولت المدن أو الدول بمرور الأيام . ولما كانت في الإنسان محبتان : محبة الذات ، ومحبة الله ؛ فلقد نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية : المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله . الأولى شريرة ناقصة ، والثانية خيرة كاملة ، وبين هاتين المدينتين منذ البداية حرب هائلة ، تمحاد الأولى على نصرة الظلم ، وتأييد الطغيان ، وتحميد الآثام ، وتمحاد الثانية في سبيل العدالة ، وتحقيق الفضيلة ، وتأكيده الإيمان .

ويرى أوغسطين أن هذه الحرب سوف تظل قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم ، حين يقوم المسيح بالفصل بينها في آخر الأزمان ، فتلقى الأولى جزاءها في النار ، بينما تتم الثانية بالسعادة الأبدية .

• نعرف أوغسطين وأوغسطين وفلسفته السياسية يرجع الفاري إلى كتاب J. Mc Cabe الذي أسماه at Augustine and his age (New York 1903) ، وكتاب Figgis J. N. ومناوله The political Aspects of Augustine "city of God" (London 1912).

ولقد كانت المدينتان مختلفتان غير متميزتين ، ولما أتى إبراهيم بدأتا تتميزان سياسيا ، المدينة السابوية يمثلها بنو يعقوب شعب الله المختار ، والمدينة الأرضية تشمل باقي الإنسانية حتى بلغت ذروتها في الامبراطورية الرومانية . ومع ذلك فالمدينتان تلتقيان في الحياة الراهنة ، حيث يشارك أعضاء المدينة السابوية في مزايا المدينة الأرضية وأعمالها ولكن بطريقة مختلفة ، فبينما تعتبر الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات في حد ذاتها ، يسعدون بها ، ويستمتعون بلذاتها ، نجد أن هذه الخيرات تعتبر مجرد وسائل يستخدمها أهل المدينة السابوية لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية التي هي الفضيلة والكمال الروحي .

إن الإنسان يتخذى على طبيعة مزدوجة ؛ لأنه مكون من روح وجسد . وشتان بين طمأنينة الروح وراحة الجسد ، (١) ومن هنا كان مواطنو العالم الديوى والمدينة السابوية في نفس الوقت . وكان على أوغسطين أن يقيم بناءا مثاليا جديدا يتكون من ملكيتين الأولى إلهية ، والثانية أرضية أوديبوية ، تتخضع الثانية منها الأولى ، لكي تحكم الكنيسة العالم ، (٢) . ولقد جعل أوغسطين من هذه التفرقة أساسا لفهم حركة التاريخ البشرى ولتعميق الإيمان بالمسيحية ضد اتهامات الوثنية لها بأنها كانت مشغولة عن تدهور حال الامبراطورية الرومانية واتحلالها . ويقول دانتيج : إن الآراء التي نشرها أوغسطين في كتابه مدينة الله تتسوى على التاريخ الإنسانى برمته ، وعلى اللاهوت والفلسفة . ولقد سار فيها على الخط الافلاطونى المسيح ببعض أفكار شيشرون ، وصيها بصورة تزيد الاعتقاد بالديانة المسيحية ، (٣) .

(1) Danning: A History of political theories. Book I p. 157

(2) Brayer: j. the holy Roman Empire. ch II p. iv.

(3) Danning: A history of political theories. pp. 157-158.

والقانون الوضعي عند أوغسطين ، هو أساس الحياة الاجتماعية ، وهذا القانون يضمه الناس من عندياتهم ويمتثلون له جميعا ، ولقد ظهرت ضرورته نتيجة لإختلال الانسان وخلقه ، ذلك أن آدم قد عصى ربه فأنحط عن المرتبة التي رفعه الله اليها ، وحط معه ذريته ، فأضحي الإنسان خلوا من المزايا الإلهية ، فخلط الطبيعة ، ميلا للبعث بالقانون . لذا وجب تقرير القانون الوضعي ، وتأييد جزاءاته بالقوة اللازمة لوقف العابثين والفاسدين ، وإصلاح سيرتهم ، وتوفير الطمأنينة للآخرين . هذه المهمة هي التي تجعلنا نقر السلطة الدينية ، ونقبل تطبيق القوة حفاظا على الحق والنظام .

وإذا كان القانون الوضعي من وضع المجتمع ، فما القبول في القانون الإلهي ؟ إن أوغسطين هنا يقرر قانونا إلهيا عادلا ، استمد القانون الوضعي منه أصوله وروحه ، ومن ثم كان لدينا في النهاية على ما يقول Maxey : "نوعان من القانون ؛ نوعي إلهي ، وآخر إنساني منشق من قوانين المجتمع وأن كان مشوبا بمدالة القانون الإلهي " (١) .

والواقع فإن المشروع الذي خططه أوغسطين لخلاص البشر وتحقيق الحياة السالوة ، وتغليبها على الحياة الدنيوية ، كان يعتمد اعتمادا كبيرا على الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين ، وعلى قدرتها في القيام بدورها الإلهي في خلاص وتحرير البشرية . بل إن أوغسطين ربط خلاص الإنسان برضاء الكنيسة عنه ، ومن ثم غلب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية .

ومع أن أوغسطين يوافق شيثرون في بعض آرائه إلا أنه اعترض على

(١) Maxey: political philosophes p, 102.

بعضها الآخر إعتراضاً قويا ، خصوصا تلك التي تقرر أن إقامة العدالة هي وظيفة أية مجموعة من الأمم بنقض النظر عن عقائدها ، إذ اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية . بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرأه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطي كل شيء حتى حقها ، ما لم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية ومن ثم اقترحت العدالة عند أوغسطين بالمسيحية يقول دانتج : إنه العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يمدون الله ، أي لدى المسيحيين ، (١) .

٢- جون أوف سالسبوري

يعد جون أوف سالسبوري John of Salisbury أعظم ممثل لوجهة النظر البابوية papalist viewpoint ، وجون أوف سالسبوري فيلسوف إنجليزي عاش ما بين عامي ١١٢٠ - ١١٨٠ م إلا أنه أمضى حوالى أثنى عشر عاما من عمره الأول في باريس ، التي كانت في ذلك الوقت مركزا للدراسات الفلسفية واللاهوتية والأدبية ، كما عاش في شاترس التي كانت مركز الدراسات الإنسانية بعض الوقت ، فاكسب بذلك معرفة واسعة وإحاطة كاملة بالشئون العامة والسياسية ، ولا غرابة في ذلك فهذا هو دأب الكثير من الفلاسفة الإنجليز ، فلقد اشتهر جون لوك وبيرك وبنثام وراسل بمعرفة دقائق السياسة وخبروا كل تفصيلاتها .

عمل جون سكرتيرا لثيو بولد Theobald رئيس أساقفة كانتربري ، فاكسب معرفة دقيقة بالشئون الكنسية ، كما سافر إلى البلاط البابوي في روما ، وارتبط بصداقة عميقة بالبابا أديان الرابع البابا الإنجليزي الوحيد في التاريخ ،

(١) Dunning : A history of political theories, p. 158.

وكانت بينه وبين البابسا مناقشات ومراسلات كثيرة ، وحينما استطاع توماس بيكيت Thomas Becket أن يكون كبير الأساقفة كاتدربرى خلفا ليشوبيرلد عين جون كسكرتير له .

كان الصراع بين السلطة الكنسية والسلطة الدنيوية قد وصل إلى أقصى مداه في تلك الآونة ، ولهذا فسرمان ماتم نفى جون من إنجلترا إلى فرنسا عام ١١٦٤م ، وما لبث أن خلفه كبير الأساقفة بيكيت ، وحينما استتبعت الأمور بعض الشيء استطاع بيكيت وجون أن يعودا إلى إنجلترا حوالي عام ١١٧٠م ، إلا أن القدر لم يمهّل بيكيت كثيرا ، إذ تم اغتياله أثناء تواجده بكاتدرائيته بكانتربرى بواسطة أعوان هنرى الثانى ملك إنجلترا ، ولقد استاء جون لإغتيال بيكيت وبات يحمل حقدا دفينًا للملك إنجلترا والسلطة الدنيوية بوجه عام .

وفي عام ١١٧٦م عرض ملك فرنسا لويس السابع وظيفة أسقف شارترس على جون أوف سالسبورى ، فقبلها الأخير سعيدا هائلا . وكان مصدر سعادته راجعا إلى أن هذه الوظيفة سوف تتيح له الابتعاد عن إنجلترا وعن الملك هنرى الثانى وأهوائه ، كما أنها سوف تتيح له الحياة في البلدة التي أنى إليها في شبابه . وبالفعل فلقد ظل جون يعمل أسقفا في هذه البلدة حتى وفاته عام ١١٨٠م .

* * *

عرف جون أوف سالسبورى بإنجازه المنادى بـ"عظمة وتفوق القوة الروحية على القوة الدنيوية" ، فناصر الكنيسة ، وتحدث بلسانها ، ودافع عنها ، وهاجم السلطة الدنيوية واعتبرها تابعة السلطة الروحية ، ودون آراءه في كتاب له أسماه كتاب رجل السياسة Statesman's Book ، نادى فيه بأن السيفين : السيف

المادى ، والسيف الروحى يتنميان إلى الكنيسة وينبعان منها ، ويرجعان إليها ؛ فالأمير يستلم سيفه (أى سلطته) من الكنيسة ، وهذه الأخيرة تستطيع نزع السيف منه (أى نزع سلطته) إذا خرج عن القانون الإلهى ؛ لأن من لديه سلطة المنح تكون لديه أيضا سلطة المنع .

• • •

شبه جون أوف سالسبورى المجتمع بالجسم الإنسانى ؛ وحدد لكل تجمع أو طبقة أو حاكم عضوا من أعضاء ذلك الجسم الإنسانى ؛ فالفلاحون والعمال تمثلهم الأقدام ، والوظفون تمثلهم المعدة والأمعاء ، والجنود تمثلهم الأيادى ، ومجلس النواب يمثل القلب ، بينما يحتل الأمير مركز الرأس . أما الكنيسة ورجالها فيمثلها أعظم وجرد ؛ وهو وجود النفس ، تلك النفس التى يعتبرها جون « سيدة الجسد وآمرته » .

والطبع فلقد كان جون أوف سالسبورى يهدف من وراء هذا التشبيه إلى إظهار تفوق وعظمة الكنيسة ورجالها وإلى بيان خضوع وتبعية السلطة الديوية للسلطة الكنسية ، بل إن جون يقرر بكل وضوح أن السلطة الديوية يجب أن تكون خاضعة لله ولاولئك الذين يمارسون وصاياه وتعاليمه ويهشلونه على الأرض .

لم يكتف جون أوف سالسبورى بالقول بأن الكنيسة لا بد أن تسيطر على الحكومة الديوية من خلال القساوسة والأساقفة والبابا ، كما لم يجد فى العبارة القائلة بأن على كل أمير أن يأخذ موافقة رجال الدين على كل قانون ما يسنى غليظه ، بل لم يبرأ بقراره بأن الأمير ليس شيئا يذكر إلا إذا خضع تماما لتعاليم الكنيسة .

ميز جون أوف سالسبوري بين الملك وبين الطاغية ، فإليك في عرف جون
يحكم لصالح رعاياه ، أما الطاغية فإنه يحكم لصالح نفسه ، كما أن الملك يحكم
وفقا للقانون ، بينما يحكم الطاغية وفقا لشريعة الغاب أي يحكم بالبطش وقوة
الصلاح . ولعل هذا التمييز بين الملك والطاغية وإستاد الملك إلى القانون هو
الذي يوضح مدى اهتمام المسيحية في القرون الوسطى بالقانون ، كما أن القانون
كان هو أساس التمييز بين الحكومات الشرعية وغير الشرعية . إلا أننا يجب أن
نضيف هنا أن ما يقصده جون أوف سالسبوري بالقانون ليس هو القانون
الوضعى الإنسانى الحاصل ، إذ القانون الإنسانى عند جون أوف سالسبوري
مستمد من القانون الإلهى ومن ثم يفقد وضعيته .

ويرى جون أوف سالسبوري أن القوة والبطش والتعسف على الحريات وعدم
الاهتمام بالمصالح العامة يبيح اغتيال وقتل الطاغية . يقول جون : إنه ليس من
القانونى فقط قتل الطاغية ، بل ومن العدالة والصواب أيضا ؛ ذلك لأن من استبد
بالسيف لا بد وأن يقتل بنفس السيف (١) .

إن الحاكم عند جون أوف سالسبوري يجب أن يكون مسئولاً عن إطاعة
القانون الذى رأيناه مستمداً من القانون الإلهى ، كما يكون مسئولاً عن تحقيق
العدالة وإثراء الفضيلة ، وتتمية القيم . ويجب على كل فرد ، فى أى موقع ، أن
يقاوم قدر طاقته كلها ، كل ساكم لا يأتزم بهذا ، بل إن جون يعلن أن كل من
يتقاعس عن طلب رقة الطاغية يسوء إلى نفسه وإلى الآخرين (٢) وهكذا يقرر

(1) Eberstein : Great political thinkers p. 193.

(2) John of Salisbury : The statesman's book. translated by
Dickinson: 1927.

جون أوف سالسبوري أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الإلهي وعلى العدالة والفضيلة ، كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع . وسنرى أن مثل هذه الأفكار الأخيرة قد نادى بها لوك مع بعض التعديل في المصور الحديثة .

أراد جون أوف سالسبوري وهو في غمرة اندفاعه نحو تفوق الكنيسة وعظمتها أن يتوقف قليلا لكي يصلح من حاله حتى تتبرأ المكانة المرموقة المجديرة بها . وراه بالفعل يجره إلتقادا حسرا صريحا إلى بابا روما في ذلك الوقت وهو البابا أدريان الرابع ، بل إنه يخصص جزءا من كتابه « كتاب رجل السياسة » لمناقشة البابا أدريان الرابع فيها ينتقد الأساس عن الكنيسة وعن البابا وما يتصل بها من صفات تدعو إليها . يقول جون :

« إن القساوسة يصدرن أحكاما لامن أجل الحقيقة ، بل من أجل المال . إنك تستطيع أن تحصل على أى شيء تؤيده منهم إذا دفعت ، أما إذا لم تدفع فلن تحصل على شيء أبدا » .

كما يقول « إن رجاله الكنيسة اتسموا بالملق والرياء والرغبة في الوصول إلى الحياة والسلطان ، ولم يتدربوا على تحمل مشاق الحياة ووعورها » . كما يقرر أن البابا نفسه يتمتع بالجاه ، ويقطن القصور ، ويرتدى ملابس ذهبية ، بينما يترك الكنيسة - مكان تعبد الله - وهي في حالة يرثى لها . والواقع يقرر جون « أن البابا الطاغية يكون أظلم وأكثر إثما وشرورا من الحاكم الطاغية » (١) .

استهدف جون نصرة الكنيسة على الإمبراطور ، ورفض عليها فوق كل

الاعلام ، واعتبار سيفها - سيف الله ذاته - هو أعظم السيوف ، فكان أعظم مؤيدى وجهه النظر البابوية .

د - توما الإكوينى

ولعل كتابات القديس توما الإكوينى • ومدرسته كانت تتضمن أم الأفكار السياسية التى سادت فى هذه المرحلة ، وعلى وجه التحديد فى القرن الثالث عشر الميلادى . ويجمع توما بين العقل والقلب أى بين الفلسفة والدين ، فراه يبرز آراء أرسطو العقلية بقبول مسيحية روحية . وهو يرى أن الله موجود ، وأن الدين يدعونا إلى الإيمان بأن الله بين بذاته ، وأنه منبع سعادة الإنسان ، وأنه الوجود الأعظم ، وأنه الحق بالذات ، ومع ذلك فإن توما يعطينا أدلة على وجود الله لأولئك الذين لا يؤمنون .

وكل ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة ، وعلى رأس الخليفة تقوم للملائكة ، ثم يقوم الإنسان المرتبة الثانية من مراتب الخليفة ، وهو مركب من جوهر روحى وآخر جسمى ، يؤلفان منه موجودا وسطا بين الملائكة والمجهولات ، موجودا واحدا يشارك على نحو خاص فى خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا . ومن تجمعات الإنسان لها المجتمع أو قامت الدولة .

الله إذن هو المبدأ الأوحد الأول ، الذى تنالت عنه المخلوقات بنظام بديع ، انتهى بالمجتمع الإنسانى ، كذلك يرى توما الدولة ، إنها عنده هيئة موحدة

* توما الاكوينى : فلسوف ولاهوتى أتبه أفعاما أرسطيا مرعا ومزجه ببنار مسيحى
عاش ما بين عامى ١٢٢٥-١٢٧٤ ومن أهم مؤلفاته : المجموعة اللاهوتية وشرح الأحكام .

بتنظيم أفرادها ، مثلها كالجيش يماون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به . وإذا كان النظام في الجماعات الحيوانية كالتمل والنحل يصدر عن الغريزة ، فإن النظام في الجماعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة ، ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد .

ويرى توما أن لأرستقراطية أكثر حكمة من الديمقراطية ، وأن الموناركية أرستقراطية الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية ، وأكثر مطابقة للطبيعة ، لأنها تخدم الطبيعة وقد تشكلت بصورة تجعل لكل شيء مبدأ واحدا ، الجسم تدبره النفس والأسرة يدبرها الأب ، والعالم يدبره الله . كذلك فإن الدولة يجب أن يدبرها فرد واحد .

ويذهب توما إلى ضرورة أن يتم انتخاب الحاكم ، فتكون الموناركية انتخابية وأن يماون الحاكم الواحد مجلس أرستقراطي ينتخبه الشعب ، وذلك هو النظام الذي سنه الله لموسى ، فكان موسى وشيخاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلا حكما يختارهم الشعب ، بينما كان الله نفسه يختار الملك .

وظائف الدولة هذه تنحصر في أمور أربعة . وما هذا هذا من أمور أبدية يخص الكنيسة . وأول وظائف الدولة هو تحقيق الأمن والعلمانية في الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والاختطار ، وثاني هذه الوظائف هو تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية . وثالث هذه الوظائف هو ذلك الذي يمكن تسميته بترويج الهدى الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة ، التي تعمل أساسا على الحفاظ على الحياة الأخلاقية ، وتقول الهدى الأدنى من الأخلاق ، لأن الدولة في اهتمامها بالأمور الدنيوية الغاية توجه نحو الأفعال الأخلاقية . ورابع هذه الوظائف وآخرها هو حماية الدين ، وفي حماية الدولة الدين محافظة ومساعدة للكنيسة

ومن هذا المنطلق الأخير نجد أن الدولة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالناحية الأبدية، وذلك لكي توفر لأعضائها الظروف الملائمة التي تمكنهم من ممارسة سلطة التأمل فيها هو أبعده تحت إرشاد الكيسة (١).

وبما أن الدولة مرحلة للخطر الخارجى، لذا وجب عليها الاستعداد للحرب، وإعتبار ذلك وظيفة جوهرية لها. وجب أن تكون الحرب حادثة ولذلك ثلاثة شروط الأول أن تعلنها السلطة الشرعية وتبشرها بنفسها، والثانى أن تعلنها لسبب حادل أنه لدفع الظلم، والثالث أن تمضى فيها بنية صادقة، وبمزم ثابت، وبما أن مهمة رجال الدين لا تتفق مع حمل من أعمال الدنيا، وبخاصة الحرب وسفك الدماء فإن من الواجب عليهم استخدام الأسلحة الروحية من صلاة ووعظ وإقامة شامخ الدين.

ولقد تابع توما الإكوينى أرسطو متابعة تامة فى الكثير من أفكاره السياسية فهاجم شيوعية النساء والمال التي نادى بها أفلاطون ونادى بضرورة تكوين الأسرة وضرورة التملك، وراه أن الدولة اجتماع سياسى طبيعى، من حيث أن الإنسان حيوان اجتماعى، وأن على المواطنين الخضوع للقانون. إلا أن قنوض المجتمع. وفى هذا يقول Maxey كان القديس توما أرسطو المعصور الوسطى. فقد أقام فلسفته السياسية على عبارة أرسطو القائلة بأن الإنسان حيوان اجتماعى بالضرورة، فالإنسان لا يوجد بدون مجتمع، ومتى وجد المجتمع وجد الحاكم ووجد القانون (٢). ويقول دالنج. لقد كان توما الإكوينى من أكبر المدوسين، وأعظمهم شأنًا، ومن خلال كتاباته، دخلت السياسة مرة أخرى إلى دائرة العلوم

(1) Barker; E. Principles of social and political theory p. 8.

(2) Maxey: political philosophies. p. 117.

لأنه اتخذ نفس طريق أرسطو^(١).

والحكم أمانة في عنق المجتمع كله ، ما دام أنه يقوم على الانتخاب الحر ، وسلطة الحاكم مستمدة من الله ، بقصد تنظيم حياة سميذة للبشر ، إلا أن هذه السلطة يجب أن تكون مطلقة هيأه ، بل يجب أن تكون محدودة بقواعد القانون. ولقد أولى القديس توما الإكويني جل اهتمامه البحث عن القانون؛ أصله ونشأته وأركانها ، وأفاض فيه ، وأسهب ، بحيث يمكننا إختيار أبحاثه في القانون جوهر وأساس أفكاره السياسية برمتها.

والقانون عند توما الإكويني أربعة أنواع هي القانون الأزل *Eternal law* والقانون الطبيعي *natural law* ، والقانون الإنساني *Human law* ، والقانون الإلهي أو المقدس *Divine law* .

القانون الأول يطابق التدبير الإلهي للعالم ، أو هو القانون الذي يحكم به الله العالم ، هو الحكمة الإلهية المنظمة للخلق ، ومن ثم فهذا القانون يسمو على الطبيعة البشرية ، ويملو فوق فهم الإنسان ، ومع ذلك فهو ليس غريباً عن الإدراك الإنساني ، أو مضاداً لقواه العقلية.

أما القانون الطبيعي فهو بمثابة إنعكاس للكلية الإلهية على المخلوقات . وهي تنجل في رغبات الإنسان الطبيعية التلقائية في فعل الخير ، والإتجاه إلى كل ما هو أخلاق وفاضل... ومعنى هذا أن القانون الطبيعي هو القانون الذي يحكم به العقل أو النفس الطبيعية الفاضلة التي تتأثر بالقانون الأزل .

أما القانون الإلهي أو القانون المقدس فهو يتمثل في الشرائع والأحكام التي

(1) Danning : political theories : ancient and mediaeval p. p. 190-191.

أتمت عن طريق الوحي أو التبليغ ؛ كالشرعة الخاصة التي أنزلها الله على اليهود في
اللوحين المحفوظين ، وكالشرعات المسيحية التي جاءت عن طريق الكتب المقدسة
أو الكنيسة . وهذا القانون الإلهي يكون بمثابة التبدى الواضح للقوانين الثلاثة ،
إذ هو أساسها ومبدأها (١) .

ولما كان من المتندر تطبيق الأنواع الثلاثة السابقة للقانون على بني البشر
تطبيقاً كلياً وجاماً . فلقد قام القانون الإنساني الذي وضع خصيصاً ليلائم الجنس
البشري . وهو قانون إنساني خالص ، وإن كان لم يأت بمبادئ جديدة ؛ إذ هو
بمجرد تطبيق للمبادئ العظمى التي سادت من قبل العالم . يقول دانتج : والقانون
الإنساني مشتق من القانون الطبيعي ، وقد يكون إستنتاجاً منه أو تطبيقاً له (٢) .
إلا أن القانون الإنساني يتسم مع ذلك بصفات الخصوصية ؛ لأنه ينظم حياة تسوع
واحد من المخلوقات في مكان وزمان محددين .

والقانون الأول ، والقانون الإلهي ، يسميان القساية النهائية من اللاهوت
المسيحي ، فالقانون الأول هو تعطيل العالم باعتباره الغاية العظمى للإله الخالق
والقانون الإلهي ... هو إرادة الله التي تجلست في المهددين القديم والجديد (٣)

ويرى توما أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلاً . أما القانون الظالم ،
فإذا كان موارضاً للقانون الطبيعي والقانون الإلهي والقانون الأول فلا يجوز له
الطاعة بأي حال من الأحوال . أما إذا كان معارضاً لحق ثانوي فرعى فيطالع

(1) Maxey : political philosophies. p. 118.

(2) Dantag : political theories. Book I. p. 139.

(3) Ibid; p. 194.

من. كانت مخالفت أشد خطراً على المجتمع.

٢ - ذاتي

احتلت الكنيسة مركزاً اقتصادياً وثقافياً مرموقاً في ظل النظام الإقطاعي : وذلك لسيطرتها على ملكيات شاسعة من الأراضي التي كانت تعد مؤشراً للقوة والمكانة الاجتماعية في تلك الآونة . ولكونها مركزاً للاشباع الفكري والثقافي والديني ، ولوقوفها أمام جحافل الفرو الجرمانى البربري . ولقد أدى جهل غير الكهنوتيين بالعلم والثقافة إلى إسناد مهام الحكم في الكثير من مستوياته إلى رجال الكنيسة .

إلا أن نمو المدن إبتداء من القرن الحادى عشر والقرون التالية قد أوفر صدور رجال الكنيسة ، وذلك لأن مراكز الاقتصاد والثقافة والعلم قد انتقلت مع هذا النمو من قبضة رجال الكنيسة إلى المدن ذاتها . وبالفعل فقد حددت المدن النامية السيطرة القطاعية الكاملة التي كان يتقاسمها رجال الكنيسة مع الارستقراطيين ، وفقدت الكنيسة ميزة العلم والثقافة ، وبدأ في الأفق ظهور طبقة جديدة ، انبثقت من المدن وأخذت تنافس الكنيسة والارستقراطيين أول الأمر ثم أصبحت العدو المباشرة لها ، وتميز أمانس كثيرون من هذه الطبقة الجديدة منهم الكتاب والمؤلفون والفنانون والمعلمون . ومن ثم تميزت طريقة الحياة ،

* لمزيد من المعرفة بلسفة توما الإكويني وأعماله السياسية يرجع القارىء إلى كتاب

The philosophy of st. Thomas Aquinas ومؤلفه Meyer, H.

st. Thomas Aquinas ومؤلفه Chesterton (st. Louis 1944)

(London 1943).

وبدأ الناس يتفنون هواه الحسرية مع الصيغة الغائلة « إن جو المدينة صنو للحسرية » .

ظهرت هذه الروح الجديدة في إيطاليا في المدة ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر ، واحتلت المدن الإيطالية مثل فلورنسا وجنوا وفينيسيا أعظم المراكز الاقتصادية لا في إيطاليا وحدها ولكن في أوروبا بأكملها . ولقد ساد هذه المدن نظام رأسمال ، ويرى ابلستاين أن « النظام الرأسمالي لم يبدأ بالثورة الصناعية في إنجلترا في القرن الثامن عشر ، ولكنه بدأ في القرن الثالث عشر في إيطاليا بتلك التجارة الواسعة ، والاستيراد والتصدير ، وتعمية الرأسمال ، وبالتعاقد والتبادل الدولي » (١) .

لم تكن قبضة رجسبال الكنيسة محكمة على المدن بمثل إحكامها على المقاطعات الريفية . ومن هنا فلقد نشأ في المدن بالذات من يسمون بأصحاب الإنهاء المعناد الجبابرة أو برجال التجارة أو بالمليانيين . ولعل أعظم مؤلف هاجم الجابرية هو كتاب « في الموناركية » الذي ألفه دانتي « حوالي عام ١٣١٥ » .

كتب دانتي مؤلفه العظيم « الكوميديا الإلهية » باللغة الشعبية الإيطالية ، كما كتب بنفس اللغة بعض أعماله الأخرى ، ولقد ساهم بهذا في خلق اللغة القومية الإيطالية والقضاء على تفوق اللغة اللاتينية كلغة وحيدة للأدب والفن والفلسفة ، ونحت تأثير دعوة دانتي تأثرت الكنيسة الكاثوليكية حتى أيامنا هذه ، فأمرت

(1) Ebnstein : Great political thinkers p. 248.

* دانتي : Florentino ، Dante Alighieri فيلسوف وفنان وأديب وسياسي
ولغة لغة وهمار إيطاليا العظيم . عاش ما بين عامي ١٢٦٥-١٣٢١ م . انتهى إلى الطبعة
للتوسطة . أهم مؤلفاته « الكوميديا الإلهية » و « في الموناركية » .

يعدم طباعة الإنجیل إلا بعد ترجمته إلى لغة هذا اللغة اللاتينية . والواقع أن عمل دانتى هذا فضلا عن قيمته القومية والأدبية فإنه يمثل ثورة مضادة على الأفكار والتجربوات والمسطلمات القديمة البالية .

وعلى الآن أن نتحقق أفكار دانتى السياسية من خلال كتابه الرئيسى فى السياسة الذى أسماه « فى الموناركية » . ولقد أثار دانتى فى هذا الكتاب ثلاثة أسئلة تبيين منها ومن الإجابة عليها جوهر فكر دانتى السياسى المناهض للانجلاء البابوى الذى رأيناه واضحا كل الوضوح فى فكر جون أوف سالبورى .

السؤال الأول الذى وضعه دانتى هو : هل هناك ضرورة فى سبيل رفعة ورواقية الجنس البشرى من قيام حكومة عالمية يحكمها مونارك ؟ يقول دانتى إنه لمن الواضح أن هذا السؤال يغير إلى تصورين ، التصور الأول خاص بالحكومة العالمية ، والتصور الثانى خاص بالشكل الموناركى المفترض لهذه الحكومة العالمية . ولقد استند دانتى فيما يتعلق بالتصور الأول إلى سند فلسفى من جهة وإلى تصور الطبيعة البشرية وأهدافها من جهة أخرى

لمن الرواية الفلسفية يرى دانتى أن للامية إنما ترتبط بالحقيقة من خلال الوحدة ، كما يرى أن الموجود الحق إنما يبرز من وحدة عظمى ويقول « أنه من كانت الوحدة عظيمة ، كان الخير أعظم ، وأن التجربة أيا ما كانت بعيدة عن الوحدة ، ومن ثم تكون مبنية عن الحشر ^(١) ومن زاوية الطبيعة الإنسانية وأهدافها يرى دانتى أن أهم ما يميز الكائن البشرى هو العقل ، وأن ذلك العقل لا يستطيع أن يتأمل ويفكر إذا طاش فى عزلة عن الآخرين ، خصوصا إذا كان

(1) Dante : De Monarchia, translated by F. C. church
London 1878.

تأمله هذا سوف ينعكس على دائرة الأفعال . كما يذهب إلى أن الحكمة وعمارتها لا يمكن أن تتم إلا في حياة يسودها الهدوء والطمأنينة والأمان والسلام ، وهذه لا تتحقق إلا في ضوء الوحدة ولبذ الشقاق والخلاف والحروب .

أما فيما يتعلق بالتصور الثاني المتعلق بالشكل الموناركي لهذه الحكومة العالمية فإن دالتي يبدأ أيضاً بأساس فلسفي فيقول : « حينما تنظم مجموعة من الأشياء من أجل تحقيق غاية فإنها ترفع من بينها واحداً لتنظم ويحكم الآخرين ، (١) ويرى دالتي أن هذا متحقق في الإنساق وفي تجمعاته المختلفة ، ففي الإنسان يقوم العقل بدور الحاكم الذي يدير بقية القوى ويوجهها نحو تحقيق غاية معينة وهي السعادة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأسرة والقصرية ، والمدينة ، والمملكة ... ففي كل منها يقوم فرد واحد بدور الحاكم - وينتهي دالتي من مناقشته تلك بقوله : « يجب أن يكون هناك فرد يوجه ويحكم ، يحسن تسميته باسم المونارك أو الامبراطور ومن ثم فيتضح أن الشكل الموناركي ضروري لتحقيق رفاهية العالم » (٢) .

إلا أن دالتي يشير أيضاً بروح توماوية إلى الله كحاكم أوحده للعالم بأ كله فهو يقول إن الإنساقية جزء من العالم ، وأن ثمة كائنات أخرى كثيرة يذخر بها هذا العالم . وإذا كانت الإنساقية تتحد تحت حكم المونارك ، فمن الواضح أن الكائنات البشرية لا يمكن أن تتحد مع كائنات مخالفة لطبيعتها . مغايرة لسماتها اللهم إلا تحت حاكم أعلى هو الله .

ويجب أن نضع في ذهننا أن ما يقصده دالتي من إقامة حكومة موناركية

(1) Ibid.

(2) Ibid.

طالبة لاىنى أنه يجبذ حكومة الطغيان ؛ ذلك لأن أكذ مرارا وتكرارا
على العدالة وعلى الحرية ، يقول دانتى إن العدالة Justice تتحقق بأكلن معانيها -
فى الحكومة العالمية التى يرأسها المونارك ؛ ذلك المونارك الذى يتعالى على الدوافع
الخصنية ، ويتأسى عن النزعات الإقليمية . إلا أن دانتى يرى أنه لكي تتحقق
العدالة فيجب أن يستند الحاكم إلى القانون ، فالقانون وتطبيقه المادى صو
للمسئالة .

والأمر كذلك بالنسبة إلى الحرية ؛ فهى تتحقق على أحسن صورة فى
الحكومة الموناركية العالمية . والحق أن دانتى لا يعتبر الحرية Freedom على أنها
أعظم هبة وهبها الله للجنس البشرى ، وأن هذه الحرية لا يمكن الوصول إليها فى
ظل حكومة تعمل على إخضاع المحكومين وتوجيههم لكي يكونوا فى خدمة الحاكم .
إن دانتى يرى أن الدولة الخيرة تهدف إلى تحقيق الحرية ، التى تضمن للأفراد
أن يعيشوا من أجل ذواتهم ؛ كما يرى أن الحرية تتجلى بأعلى معانيها فى صورة
الحكومة الموناركية العالمية حيث يكون للمونارك عادما للجميع لا خادم أقليم
معين أو أمة متميزة أو دولة محددة .

إلا أن دانتى يترف - رغم حماسه الشديد للحكومة العالمية الموناركية -
بأن هناك عدة عوامل تتصل بالمعادات والتقاليد والعرف والفضة والثقافة تفرق
دائما بين الأمم والمعوب وتمايز بينها ؛ ومن ثم فعمل الحاكم أن ينظم شئون
الحكم فى كل منها بقوانين نوعية تصلح لكل منها ، يقول دانتى ، ولأن الدول
والأمم تمايز فيما بينها ، فإنه يجب أن توجد قوانين متفاوتة لهذه الدول والأمم^(١).

(١) Ibid.

أما ما يخص الإنسانية عموماً فيجب إخضاعه لقانون كلى عام وساطة واحدة هي سلطة الموارك .

• • •

أما السؤال الثانى الذى وضعه دانتى وأجاب عليه فهو : هل الشعب الرومانى الحق فى حكم المسالم ؟ لقد تسمى دانتى عن الوحدة القومية الإيطالية حينئذ نادى بأن الشعب الرومانى هو أبسل شعب ، وهو من ثم أبسب شعب إختياره الله ليحكم العالم .

لاحظ دانتى أن ما سجله الشعب الرومانى من انتصارات يدهو إلى الفخر ، وأنه يشبه المعجزات ، وأن تلك المعجزات التى قادته إلى تلك الانتصارات إنما هي دليل على تأييد الله له ، وإعطائه الحق فى حكم العالم .

وعلى الرغم من أن دانتى كان أرموذكسياً إلا أنه لم يظهر شيئاً من العداء تجاه الملأين ، بل أنه أشار إلى أن الموارك يمكن أن يكون من بين هؤلاء الملأين . وهذا يظهر لإتجاهه العدائى للبابوية ورجال الكنيسة .

يقول دانتى وبوقروح المسالم كله تحف حكم الرومان يحمل الشعب الرومانى معظراً لأن يتخلل عن إمتاماته الخاصة وعن أنانيته القومية وعن حدوده الإقليمية وبذلك يكون دانتى قد تأرجح بين دعوته لإحياء القومية الإيطالية وبين دعوته لإقامة الحكومة العالمية للمواركية .

لأتمس دانتى العون من التاريخ فى سبيل بيان أحقية الشعب الرومانى فى حكم العالم ؛ فذكر أن البابليين والآشوريين والفرس والمصريين قد فشلوا فى أن يحكموا العالم بأسره كما أن الاسكندر الأكبر قد إقرب من تحقيق هذا الحلم

(حكم العالم بأسره) . ولكن الرومان وحدهم هم الذين فلهجروا في إقامة الامبراطورية الرومانية العالمية ، وأن هذا قد تم بفضل الله .

تحرر دانتى من قوميته الإيطالية في سبيل تحقيق حكومة عالمية . يقول دانتى : إن العالم كله موطنى ، كما أن البحر كله هو موطن الأسماك ، وذلك على الرغم من إصراره — كإيطالى — من أن تكون روما هى عاصمة الحكومة الموناركية العالمية ، وأن تكون اللغة الإيطالية التى أسهم فى تدعيمها هى لغة الأدب والفلسفة واللاهوت والثقافة فى إيطاليا . وكان يأمل أن يتم السلام فى إيطاليا بفضل تلك الحكومة العالمية ؛ ذلك السلام الذى لم يتحقق لها افتراضات طويلة تحطمت فيها معظم المدن الإيطالية بواسطة الحروب .

والسؤال الثالث والآخر الذى أعمره دانتى فى كتابه « فى الموناركية » هو : هل تستمد سلطة الامبراطور من الله مباشرة ، أو من القساوسة أو الاساقفة . وعلى رأسهم البابا ؟ يجيب دانتى على هذا السؤال بقوله : تركب الإنسان من طبيعتين متمايزتين فهو ذو طبيعة مزدوجة ، وكل طبيعة من هاتين الطبيعتين تهدف إلى تحقيق غاية معينة ؛ الجسم يهدف إلى تحقيق السعادة فى الحياة الأرضية ، والروح تهدف إلى تحقيق السعادة فى الحياة السماوية . وفى حين يركز العقل وتكون الفلسفة وتلقى دورسها وسائلنا الوحيدة فى بلوغ السعادة الأرضية ، فإن القلب والإيمان ودروس اللاهوت تكون وسائلنا فى بلوغ السعادة الآبدية . وبين أن حقائق الفلسفة تتم عن طريق العقل وكتابات الفلاسفة ، أما الحقائق المتعالية لللاهوت فلا تبدو لنا إلا من خلال الكتاب المقدس . ولقد استنتج دانتى من هذا النتيجة التالية :

« يحتاج الإنسان إلى مرشدين لإثنين فى حياته ، طالما أنه يبحث عن تحقيق

غايته ؛ المرشد الأول هو البابا الأعظم الذى يقود الإنسان نحو الحياة الأبدية التى تتفق وتعليمات الإنجيل ، والثانى هو الامبراطور الذى يقود الإنسان نحو السعادة الأرضية التى تتفق وتعاليم الفلسفة .

ومعنى هذا النص أن سلطة الإمبراطور مستقلة عن سلطة رجال الكنيسة وعلى رأسهم البابا ، وأن طريق الحياة الأرضية مختلف فى الوسائل والغايات عن طريق الحياة الأبدية ، وأن السلطة الأرضية المنتملة فى الامبراطور ليست خاضعة بالمرء للسلطة الكنسية كما ذهب إلى ذلك جون أوف سالبورى وغيره من مفكرى المصور الوسطى .

ويستمر دانتى فى مناقشته تلك المعادية السابوية فيقرر أن الامبراطورية الرومانية كانت من القوة والسلطة والجلال قبل ظهور الكنيسة ذاتها ، وأن هذا يبنى أن الكنيسة لا يمكن أن تكون فى ذاتها سبب قسوة وازدهار الامبراطورية ، إن سلطة الامبراطور لا تتبع من البابا أو قساوسته أو أساقفته ، إنما تتبع مباشرة من السلطة الإلهية العليا دون أى توسط وبدون أى وساطة .

لم يفتتح إلسان العصر الذى عاش فيه دانتى بأن تكون هناك سلطة مطلقة للبابا وسلطة مطلقة أخرى للإمبراطور بدون وجود أى وحدة تجمعهما معا . ومن هنا فإننا نجد دانتى يحاول توحيد هاتين السلطتين فى سلطة واحدة عليها رأى أن هذه السلطة الواحدة العليا إنما تتجلى فى الله . الله هو جماع السلطة الدينية والدنيوية معا ؛ هو ماخ البابا والإمبراطور سلطتهما .

إن التصور الكنسى للدولة فى العصر الوسيط اتجه فى محورين : المحور الأول يمثل أو غسطين وآباء الكنيسة الذين ذهبوا إلى أن الدولة تمثل المدينة الأرضية مهداً للثروة والأعمال التى لم تخص إلا بالعناية الإلهية . والمحور الثانى يمثل

توما الإكويني الذي امتزج رأيه بالفكر الأرسطي ، والذي قسّر على عكس
أوغسطين أن الدولة تعبير طبيعي للدوافع الاجتماعية للإنسان باعتباره حيوانا
اجتماعيا وسياسيا .

اما دانتى فلقد كان أول مفكر في العصر الوسيط يمزج بين الفكر الأوغسطيني
والفكر التوماوى في تركيب جديد خالف فيه الفكر الأوغسطيني والتوماوى معا
فلقد آمن دانتى بأن الإنسان حيوان اجتماعى بالطبع وهو يجمع بالآخرين
مكونا للعديد من التنظييات السياسية والاجتماعية (وهذه نظرية توماوية أرسطية)
والعلاج - يقول دانتى - هو تأسيس الحكومة العالمية ، ففي مثل هذه الحكومة
الآخيرة ينعم الإنسان بالسعادة الأرضية ، وبالسلام والمدالة وبالحرية .

رأى دانتى أن سلطة الحاكم الموماركي تستمد مباشرة من الله بدون أي وساطة
من كاهن أو قسيس أو أسقف أو بابا . وبهذا لم تعد الدولة في عرف دانتى
خاضعة للكنيسة ولا لرجالها ، بل أصبحت الحياة السياسية تهدف إلى تحقيق
غايات دينية . لقد أصبحت الدولة عند دانتى عنوا الكنيسة ، مساوية لها ،
متكافئة معها ، ولم تعد بأي حال من الأحوال تابعة لها . وبذلك عظم دانتى نظام
التدرج الذي اتبناه كثير من مفكرى العصر الوسيط الذين كانوا يصفون الله في
قمة الوجود بـ"إله البابا" ثم يليه الامبراطور وكلاهما تابع بنفس الدرجة
لوجود الإلهي .

والواقع أن قيام دانتى بفصل الكنيسة عن الدولة واعتبار كل منهما كسق منفق
مستقل عن الآخر ، إنما كان يهدف منه إلى التقليل من سلطة الكنيسة . ولقد نتج
عن الفصل بين الكنيسة والدولة فصل آخر بين اللاهوت والفلسفة؛ اللاهوت
وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية، والفلسفة وسيلة الوصول إلى السعادة الأرضية .

ونظراً لخطورة الأفكار التي وردت في كتابه داني ، في الموناركية ، فلقد أمر البابا جون الثاني والعشرين عام ١٣٣٩ بإحراقه باعتباره بدعة ضالة تزعم الإيمان ، كما أضيف إلى قائمة الكتب المحظورة ١٥٥٤ قبل أن يطبع في بازل عام ١٥٥٩ وظل محظوراً مع ذلك حتى منتصف القرن الماضي عندما أجمعت الأفكار الموجودة فيه ليست بذات خطر .

و - مارسيليو أوف بادوا

تمتلك التنفريات الأساسية في نهاية المصور الوسطى في نمو الشعور العدائي تجاه الكنيسة والكسبين ، وضحف البابوية ، والاتجاه نحو النظرة العلمانية للحياة ، ونهوض البورجوازية ، وقيام الدولة القومية national state .

ولقد انعكست هذه التغيرات في كتاب مارسيليو أوف بادوا *Marsilio of padua* أسماه النفاخ عن السلام *DeFender of peace* أصدره عام ١٣٢٤ . أما مارسيليو ذاته فلقد عاش ما بين عامي ١٢٧٥ - ١٣٤٣ وكان يمتحن الطب كما كان طالب فلسفة وقانون ولاهوت . ولقد عرفت بادوا وهي مدينة إيطالية كانت مسقط رأسه يجب الحرية ، وبمحاولة تحرير ذاتها من ورجال الكنيسة ومن العنفاة الرومان .

كان مارسيليو ينتمي إلى الطبقة المتوسطة ، وتميز بالتمسك بشئ ، تحريري ، واقعي . وهذا الاتجاه الأخير كان يميز الإيطاليين الأحرار في ذلك الوقت . إلا أنه كان يقتطف من كتاب السياسة لأرسطو مقتطفات كثيرة الأمر الذي طبعه بطابع مفكر المصور الوسطى ، ومع ذلك فقد اختلف مع هؤلاء المفكرين

الذين كانوا يأخذون عبارات أرسطو من ناحية شكلية باعتباره ثقة من الثقافة دون أن يتفقدوا معه في الخلق أو في الاتجاه ، ذلك أن مفكرى المصور الوسطى بوجه عام كانوا يعتمدون على تصورين رئيسيين في المجال السياسى : الأول سيطرة اللاهوت على الفلسفة ، والثانى كلية وعمومية اللاهوت السياسى الذى ينتج عنه تصور واسع للدولة باعتبارها تفضل العالم بأسره . ولقد عارض هذان التصوران فكرتين أساسيتين سياسيتين لدى أرسطو : الأولى الاتجاه الواقعى المبتعد عن اللاهوت فى الفلسفة ، والثانية دولة المدينة الاغريقية .

عارض إذن مفكرو المصور الوسطى أرسطو ، ومع ذلك كانوا يرجعون إليه وجوها شكلية واقفيا فقط باعتباره أحد الثقافة الكبار . أما مارسيليو فقد كان يرجع إلى أرسطو نصا ومعنى ، فكان متمدنا وعليا واقفيا وابتمد قدر الإمكان عن العقائد التأملية البعيدة فى مجال السياسة .

عاش مارسيليو فترة من الوقت كطالب وكدرس فى جامعة باريس ، ولقد كانت هذه فى تلك الآونة الجامعة الرائدة فى ميدان الفلسفة والفن والأدب ، كما كانت مركزا للحركات والأفكار العلمانية المتمدينة التى تهاجم البابوية ، ولقد أتاح هذه الثقافة لمارسيليو أن يكون مثل دانتى : حلقة رابطة تربط العصر الوسيط بالعصر الحديث .

أعاد مارسيليو ما سبق أن قرره أرسطو عن أنواع الحكومات فقال إن الحكومات إما أن تكون سالحة وإما أن تكون طالحة ، الحكومات السالحة تتمثل فى الموناركية واللاستقراطية والديمقراطية ، والحكومات الطالحة تتمثل فى حكومة الطاغية والحكومة الأريستقراطية والديمقراطية . أما أساس التمييز بين السالحة والطالحة من هذه الحكومات فهو مدى إسهام أى نوع منها فى خدمة الحاكم أو فى خدمته

المحكومين . وواضح أن الحكومات تكون صالحة إذا ما توجهت خدماتها تجاه المحكومين وتكون غير ذلك إذا ما توجهت خدماتها إلى الحكام ولم تمياً بمصالح المحكومين .

كان ماركسيو أرسطو فيما يتعلق بأنواع الحكومات إلا أنه أضاف هنا إضافة هامة وهي : إنه في النوع الصالح من الحكومات يعمل الحكام على تحقيق الصالح العام وفقاً لإرادة الشعب ، بينما يعمل النوع الطالح منها على تحقيق صالح الحكام بدون موافقة الشعب أو لمثلول لإرادته وبالطبع فإن أرسطو بفكرته عن أن البعض حق الأمر وللبعض الآخر واجب الطاعة لم يكن يسمح لمن عليهم واجب الطاعة أن يكون لهم حق الأمر ، بمعنى آخر لم يكن يسمح بما يسمى الآن باحترام لإرادة الشعب ووجوب أخذ موافقته على ما يصدره الحكام من أوامر .

ميز ماركسيو بين غاية الحكومة وبين منهجها أو طريقها ، وهذا التمييز الذي جاء به ماركسيو لم يكن موجوداً عند أرسطو . غاية الحكومة هو تحقيق الصالح العام للجماهير ، أما منهجها فيتمثل في الطريقة التي تختارها لتحقيق هذه الغاية ، فالديموقراطية كشكل من أشكال الحكومات تتصل أولاً بالمنهج أو بالأسلوب أو بالطريقة التي تأخذها الحكومة لنفسها أما النتائج فقد يكون طيباً أو سيئاً .

ويجب أن نلاحظ أن الأسلوب الذي تتبناه الحكومة إذا كان صائباً وحائزاً هل موافقة الجماهير ، ونابهاً من إرادتها فإنه لا بد وأن يؤدي إلى تحقيق الصالح العام وإلى الوصول إلى الأهداف العليا للدولة ، الطريقة وسيلة والصالح السام غاية وعليها باستمرار أن نحسن وسائلنا حتى نستطيع أن نتوصل إلى غاياتنا .

• • •

عارض ماركسيو أرسطو ومفكرى المصور الوسطى بفكرته عن القانون

باعتباره تدياً واضحاً للسلطة السياسية . لقد كان الاتجاه العام عن القانون في
النموذج الوسطي يربط بين المفسل وبين الصالح العام وبين القانون باعتبار أن
القانون هو « شريعة العقل المحادف إلى تحقيق الصالح العام . أما مارسيليو فلقد
حدد القانون بقوله : إنه أمر قسرى ملزم يضعه المشرع ويخبر الناس على تنفيذه .
ويرى مارسيليو أنه كان يأمل أن يكون القانون الإنساني متوافقاً مع القانون
الإلهي والقانون الطبيعي لولا أنه لاحظ أن بعض الصور الفاسدة عن العدالة
تحتل في كثير من الظروف والأوقات مركز القوانين .

وعلى ذلك يكون مارسيليو قد نظر نظرة واقعية موضوعية للقانون الإنساني
حيثما رفض ربطه بالقانون الطبيعي والقانون الإلهي ، بل إن مارسيليو يصرح
بأن القانون الإلهي يعال الخارجين عليه في عالم آخر غير عالمنا هذا ، ومن ثم
فإنه لا يكون له أدنى تأثير في عالمنا الذي نعيش فيه .

كان على مارسيليو بعد أن فصل القانون الإنساني عن القانون الإلهي وعن
القانون الطبيعي أن يبحث عن مصدر آخر لهذا القانون الإنساني ، ولقد وجد
مارسيليو هذا المصدر في المجتمع الإنساني نفسه . يقول مارسيليو : إن المشرع
الواضح الأول لقانون ، هو الشعب ، أو التجمع الكلي للمواطنين ، أو المجتمع
الأكظم منهم ،^(١) وما يقصده مارسيليو بكلمة الأكظم هو توفر الجانبين الكلي
والكثي معاً .

والامر المثير عند مارسيليو هو أنه استخدم كلمة المشرع Legislator
بمعنيين ، المعنى الأول لهذه الكلمة يرادف السيادة السياسية المتمثلة في القوة

(1) Marillio of pad a : The defender of peace. translated by.
Alan Gewirth, columbio university press, 1952.

التأسيسية للدولة التي تملك وحدها سلطة إنهاء القانون والمعنى التامى الذى يقصده
مارسيليو يقرب من معنى الوظيفة التشريعية ، وهنا يميز مارسيليو بين احتمالين :
فأما أن تكون وظيفة التشريع فى يد الشعب كله أو أن يحد بها لبعض الأشخاص فى
فترة محددة بشرط أن يكون ما شرعوه متفقاً مع اتجاهات الشعب . ويجب أن
نلاحظ أن السيادة السياسية وإن كانت منبثقة عن الشعب كله ، إلا أن مفهوم
المواطنة لازال يلعب دوراً أساسياً هنا ، فبدى أن يعتمد عن التشريع كل من
الأطفال والمعيد والنساء والأجانب .

والواقع - يقول ابشتاين - ، أن تصور مارسيليو لمفهوم الجزء الأعظم من
المواطنين هو تصور منقذ ؛ ذلك لأنه يحل هذه محل جميع المواطنين المثلين
للسيادة السياسية فى مواضع أخرى من كتابه ،^(١) فإذا وضعنا فى إعتبارنا قول
مارسيليو الذى يشير فيه إلى ضرورة توافر الجانب الكيفى والجانب الكمي فى
تصورنا لمفهوم الجزء الأعظم فإن فكرنا يوجهنا مباشرة إلى مفهوم الصفوة
مماثلة . إلا أن مارسيليو كان غير قطعى undogmatic حينما قرر أن المعايير
الكيفية لا يمكن تحديدها على وجه الدقة ، وذلك لأن معايير الشرف والصفاء
النميلة تختلف من مجتمع لآخر ومن وقت لآخر . ومع ذلك فقلد لعبت فكرة
الصفوة دوراً خطيراً فأسهمت فى قيام النظام البرلماني وإنتخاب الأجدد من
بين الناس .

إلا أننا يجب أن نضع فى حيزنا دائماً أن مارسيليو كان يؤيد بقوة النظام
الديمقراطى الذى يعتمد على الشعب بأسره لا على الصفوة وحدهم الذين يرى
البعض تميزهم وافترادهم بالحكمة السياسية ؛ فالشعب كله أجدد على تشريع القانون

(١) Ebenstein : Great political thinkers. p 263.

من أى فئة قليلة منه وذلك لأن الكتل أعظم كما وكيفاً من أى جزء فيه ، (١)
ولأن القانون لو وضعه فرد أو هيئة فإنه لن يراعى الكتل وإنما سيهدف إلى نفع
ذلك الفرد أو تلك الهيئة واضح أو واضحة القانون .

ولقد أثير اعتراض على هذا الرأي الذى جاء به مارسيليو فحواه أن الأغلبية
المظلمى من أفراد الشعب تكون هيئة الطبيعة ، خلقة من المواهب ، محدودة
الذكاء . فكيف يمكن إذن أن تشارك فى وضع القانون طبقاً للدعوة القائلة بضرورة
إشتراك الشعب كله فى وضع القانون ؟ يجيب مارسيليو : أنه من غير المعقول
أن يضع الأغبياء والدمماء القانون ، ولكنه يرفض أن تكون الأغلبية المظلمى من
الشعب ضمن فئة الأغبياء والدمماء ، فهو يقرر أن « كل أو معظم الشعب ،
يحمل بمقل راجح ، ورغبة صائبة ، وبأصل خفاق نحو كل الأمور التى تناط
به وبالبلد » (٢) وأنه حتى إذا اقتضى الأمر أن تضع القانون قلة واعية حكيمة
فإن على الجميع الحكم على القانون والموافقة عليه يقول مارسيليو « نستطيع أن
ننتج بواسطة الاستقراء أن أفراداً عدة يمكن أن يحكموا بصواب على صورة
أو منزل أو سفينة أو أى عمل آخر حتى لو لم يكونوا من القادرين على عمل أو
إنتاج مثيلاتها » (٣) . فالإنسان يقول مارسيليو بتعبير أرسطى ليس هو « أحسن
حكم على أعماله ، بل يلزمه آراء وأحكام الآخرين .

• • •

ويرى مارسيليو أن القانون وإن كان من وضع فئة واعية حكيمة من

(1) Marsilio of padua : The defender of peace.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

الشعب ، فإن هذه الفئة ذاتها لا تستطيع ولا يجب أن تكون هي منفذة هذا القانون ، ومن ثم فيجب أن توجد فئة أخرى تقوم بتنفيذ القانون ومها الحكم . وهنا يميز مارسيليو وربما بوضوح ظاهر لأول مرة بين الدولة باعتبارها مصدر السيادة وبين الدولة باعتبارها منفذة السيادة أو جهازها .

عهد مارسيليو بجهاز الدولة إلى مجموعة تمثل الجزء الحاكم في الدولة ، ووظيفة هذا الجزء هو تنظيم الأفعال السياسية والمدنية وفقا للقانون (١) إلا أنه أصر على ضرورة انتخابه القائمين بالحكم فهو يقول «إن النوع المنتخب من الحكومات هو أفضلها جميعا» (٢) كما قرر أن الموارث المنتخب أفضل من الطاغية ، وأن الحكومات التي تقوم على القسوة والبطش هي أسوأ أنواع الحكومات بل هي حكومات فاسدة .

آمن التراث التقليدي للصور الوسطى بأن الحاكم يستمد سلطته من الله سواء بطريق مباشر أو غير مباشر ، كما آمن بضرورة انصاف الحاكم من ثم بالفضيلة والحكمة . أما مارسيليو فلقد عالج هذه النقطة وتناولها بروح واقعية وديموقراطية مبتعدا تماما عن الزمور في الطريق الميتافيزيقي المجرد . إن سلطة الحاكم عنده تستمد حيويتها وجودها من الشعب عن طريق الانتخاب ، ولا يمكن لأي فرد أن يصل إلى منصب الحاكم إلا إذا وافق عليه الشعب وانتخبه ، بمعنى آخر يصبح الفرد حاكما لأن الشعب قد انتخبه ليس لأنه « عليم بالقوانين ، حنيف ، أخلاقى الاتجاه على الرغم من أن هذه الصفات من سمات الحاكم الكامل » (٣) .

(1) Ibid,

(2) Ibid,

(3) Ibid,

ويستلزم مارييليو فيبين أنه يمكن توفير أفراد يمتلكون السمات والصفات الأخلاقية وغير الأخلاقية اللازمة للحكم ولكنهم مع ذلك لا يستطيعون الوصول إلى مقاعد الحكم وذلك لأن الشعب لم يوافق على اختيارهم .

سلطة المحاكم إذن مسندة من إرادة الشعب ومن اختياراته الحرة ، وليس من نهاية إلهية أو من سند طبيعي . ويرى مارييليو أن المحاكم إذا أخفل بالتزاماته وخرج عن القانون فإن الشعب حينئذ الحق في إقصائه ومعاقبته .

ذهب مارييليو إلى أن سلطة المحاكم تستمد من الشعب عن طريق الانتخاب ، وأراد تطبيق هذه الفكرة على الكنيسة ، فقرر أن الكنيسة ما هي إلا مجتمع من المعتدين ، ومن ثم فإن المصلد الوحيد للسلطة فيها يجب أن يكون بابا من أصوات المعتدين . وبالفعل فلقد أصر مارييليو على أن يتم إجراء انتخاب بين المعتدين ينتخبون فيه البابا ، كما قسّر ضرورة إجراء انتخاب للأساقفة والأساقفة قائلًا : إن تعيين الأساقفة والأساقفة لا يرجع إلى القيصر كما لا يرجع إلى البابا وإنما هو أمر يخص جميع المعتدين ، (١)

ويضيف مارييليو فكرته الجسورة القائلة بأن الكنيسة ليست لها أية سلطة قاهرة على الملبائين أو على الخارجين على الدين ، فإذا كان الملبائ عظماء فإن حقابه لا يتم إلا في عالم آخر غير عالمنا هذا ، ولا تستطيع الكنيسة بل ولا تملك سلطة معاقبته ، إن جهاز الدولة فقط هو الذي يستطيع معاقبه الخارجين على القانون عقابا قويا ، وقد أعدت الدولة بالفعل وسائل قهرية إرهابية متعددة للردع وإلجاء الخارجين على الالتزام بالقانون .

(1) Ibid.

كان مارسيليو يهدف إلى اعتبار الكنيسة جزءاً من الدولة ، تخضع لقوانينها ، وتعمل بقواعدها ، وتلتزم بمبادئها في اختيار قضاةها وأساقفتها بل وفي اختيار البابا ذاته .

سبى مارسيليو كتابه باسم « الدفاع عن السلام » لأنه رأى أن واجب الحكومة المتمدنية هو تحقيق السلام . وينسب مارسيليو إلى الأسباب القديمة للثورات والاضطرابات والاضطرابات التي عرفها أرسطو وغيره من قادة الفكر السياسي سبباً آخر لم يعرفه أرسطو وهو ، اعتماد ورغبة بابا روما وأساقفته وقساوته في السيطرة على الحكم المدني ، وفي امتلاك ثروات دينوية هائلة ، (١) ولقد أدى إصرار الكنيسة على السيطرة على هذين المنعنين الرئيسيين إلى قيام الحركات الإصلاحية أولاً داخل الكنيسة ، ثم قيام حركة الإصلاح البروتستانتي ثانياً .

آمن مارسيليو بالإنجيل وحده ، ولكنه رفض أية إضافات أو اجتذابات جاء بها هذا البابا أو ذاك قائلاً إن الإنجيل إذا كان مثار تفسيرات مختلفة فإن هذه التفسيرات يجب أن تتفق لآمن البابا وحده أو من هيئة كنسية ولكن من جمهور المتقدين . ولقد أدى إصرار مارسيليو على العودة إلى الإنجيل واعتباره المصدر الوحيد للعقيدة وللقانون الإلهي إلى الاسهام في قيام حركة الإصلاح البروتستانتية .

لم يهتم مارسيليو بما اهتم به دانتى من قبل وهو ضرورة قيام الامبراطورية العالمية ، فقد ذهب مارسيليو إلى أنه توجد اختلافات شتى بين المجتمعات من

حيث اللغة والدين والثقافة والعادات والتقاليد ، وأن هذه الاختلافات تمنع قيام
حكومات ودول منفصلة ومتعددة ومن هنا فقد أسهمت آراء مارسيليو في
الدول القومية ؛ وقيام الدول القومية يكون نجم المصور الوسطى قد أفل
وانتهى . يقول إبنستين ، وحينما حل تصور الدول القومية المتمدينة كوحدة
ذات سيادة محل تصور السلطة البابوية والسلطة الامبراطورية ، كان على المصور
الوسط أن ينتهي ، (١) .

(1) Ebenstein : Great political thinkers, p. 368.

الفصل الرابع

الفكر الفلسفي السياسي في عصر النهضة

أ - مقدمة

ب - اتجاه مكيا فيلبس السياسي

ج - حركة الإصلاح الديني وتأثيرها على النظرية السياسية .

أولا : مارتن لوتر ثانيا : ميلانغتون ثالثا : دونهل

رابعا : كالفين خامسا : تقيي

د - مناهضة الطغاة .

هـ - فلسفة السياسة عند بودان .

الفضل الرابع

الفكر السياسي في عصر النهضة

أ - تقديم :

تدل كلمة النهضة Renaissance على حركة البحث الجديد أو الأحياء، ومن ثم فهي تشير إلى تلك الروح النضدية التي ظهرت بالفلسفة والأدب ولجميع المعارف والفنون الكلاسيكية ، ومحاولة البحث والاستقصاء والاعتماد على النفس والاهتمام بالأمور الدنيوية ، بغية مزيد من التجديد والتغيير والابتكار. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا الاتجاه لم يشير من كل شيء . فلقد ظلت بعض الاتجاهات القديمة كما هي ، كما أن البعض الآخر أصابه قسط من التغيير والتجديد . ويمكن تحديد عصر النهضة تاريخياً من النصف الأول من القرن الرابع عشر ، إلى نهاية القرن السادس عشر . وكانت إيطاليا على وجه خاص رائدة أوروبا في هذا العصر .

وهناك عوامل كثيرة ساعدت على ظهور هذه الحركة ، منها الحروب القبلية، وما أدت إليه من زيادة احتكاك أوروبا بالشرق ، وإيقاظ أديبها بكل لغة ، فلقد ظهر في إيطاليا مثلاً الأدب والفكر داني يكتب بالإيطالية ، ويتخذها أداة لأدبه وأفكاره ، ومنها تشجيع حركة جمع المخطوطات ونسخها وتنقيحها والتعليق عليها ، ومنها اختراع الطباعة في نهاية القرن الخامس عشر ، مما ساعد حركة الإنسانيين على الانتشار ، ومنها الخطر الذي تقسم غرباً مع بداية القرن

الخامس عشر مما أدى إلى هروب المفكرين إلى الغرب ، وما في ذلك من إثراء للفكر الغربى بوجه عام ، إلى عوامل أخرى كثيرة مرتبطة بإيطاليا ذاتها ، من حيث نمو الوعي القومى فيها ، وتأسيس الجمهوريات فى بعض مدنها . علاوة على أن إيطاليا كانت مركز الامبراطورية الرومانية بما لها من أجداد وأفكار وخطرات .

ولعل من أهم نتائج حركة النهضة ما يلى :

١ - الهجوم على الدين والأخلاق وفصلهما عن مجال السياسة والفكر الاجتماعى والاقتصادى والثقافى والعلمى ، وتبدى هذا بوجه خاص عند مكيا فيل وبودان .

٢ - ساعدت حركة النهضة على نمو الآداب القومية فى إيطاليا وأوروبا ، وقدمت أمثلة رفيعة من الذوق الأدبى ، تسموعلى تلك الحيات التى سادت المصور الوسطى .

٣ - ساعدت حركة النهضة على تشكيل روح جديدة تمارس التجديد والابتكار فى سائر المجالات ؛ السياسية والأدبية والفنية والعلمية ، والاقتصادية .. الخ .

٤ - تميز هذا العصر بظهور ونضج حركة الإصلاح الدينى على يد لوتر وميلانشون وزونجل وكالفن وما تبعهم عن هذه الحركة من ظهور البروتستانتية كطائفة منفصلة عن طائفة الكاثوليك الرومان .

٥ - زودت حركة النهضة الثقافة الإنسانية بمفاهيم جديدة للحياة والعالم ، ووجهت الناس الى أن هذه الحياة يمكن أن نعيشها فى ذاتنا ، وأرن على الإنسان ألا يحتقر مباح الحياة ويضئ بها فى سبيل سعادة لا تمل عنها شيئاً فى

علم آخره .

وسوف نعرض هنا لميكافيللي ثم لحركة الإصلاح الديني وبعثها ثم للحركة
للإنسانية الثالثة ثم لشكر قديمي بلان جودان .

ب - اتجاه ميكافيللي السياسي

علم ميكافيللي : السناد الأخلاق والإيجابي والسياسي الذي نعرضه له
إيطاليا ، وتحرق قلبه حالة الفتنة والاضطراب والتمتد إلى ساحة بلاد في ذلك
المنح ، فراح يدعو إلى الوحدة الوطنية ، مستخدماً القوة الساقطة ، والوسائل
الأخلاقية . والذرائع اللاتينية ، أدوات لتحقيق هذه الوحدة .

وهو يعتبر أيضاً من أهم المفكرين السياسيين الذين استطاعوا أن يدركوا علم
الإصلاح خط سير التطور السياسي في جميع أنحاء أوروبا خلال النصف الأخير من

• يمكن القول أن يرجع إلى الرابع عشر النشأة الأولى بحسب النهضة - جلا والفرد ١٦
على وجه خاص : كتاب J. W. Allen من Political thought in the sixteenth
The Renaissance century (London 1928) وكتاب G. C. Sellery من
Hearnshaw and its origin : and origin (Middlemarch, 1920) وكتاب
The social and political ideas of some great thinkers من F. J. G.
chabod of Renaissance and the reformation (London 1925) وكتاب
Machiavelli and the Renaissance (Cambridge 1950) من
• ميكافيللي : أدب وشكر وسياسي إيطالي ولد في فلورنسا وياش ماييد ما
١٤٦٩ - ١٥٢٧ وضم الكثير من الأمثلة والروايات والأقوال أم مثلاً : في مسو
كتاب «الأخلاق» .

القرن الخامس عشر والثالث الأول من القرن السادس عشر ، ولقد أدرك أن
النظم التي كانت سائدة في أوروبا كانت عقيمة ، إما لضعف النظام نفسه ، وإما
لعدم الاستئثار بالسلطة بواسطة الحكام لضعف شخصيتهم ، وإما لتدخل بعض
الانتماءات الأخلاقية والدينية في مسار سياسة الدول .

ولذلك فلقد اعتد ميكافيللي بأن إيطاليا لن تتوحد إلا على يد حكومة
موتاركية ، أي - كومة فرد واحد ، يتميز بالقوة والجبروت والدهاء ، ولذا
فلقد أيد النظام الموتاركي على أي نظام آخر ،^(١) .

لقد رأى ميكافيللي أن الإنسان واحد في كل زمان ومكان ، وأنه تأثر في
الماضي ، ويتأثر في الحاضر ، وسوف يظل يتأثر في المستقبل بنفس البواهب
والدوافع ، وأنه تعود على حل نفس المشاكل بنفس الوسائل ، وأنه بطبيعته أناني ،
حقود ، خداع ، جبان لا تستشير إلا منافعه ، ولا تحركه إلا مصالحه . ولذا كان
على الحاكم أن يقمع تلك النواحي في نفوس الناس ، وأن يجعل من نفسه
شخصاً مهاباً مشيراً لحوف رعاباه ، مستشيراً ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى
استشارة إنسان ،^(٢) .

وتصوير الإنسان على هذا النحو الذي صوره عليه ميكافيللي ، هو نفس
التصوير الذي سجنده عند هوبز فيما بعد ؛ إذ أن هوبز صور الحالة الطبيعية
للإنسان على أنها حالة طمع وأنانية وكبرياء .

لقد شعر ميكافيللي بأن فساد السياسة ، وتدهور العمل السياسي إنما يرجعان
بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة . وإلى الضغطة المستمر

(1) Maxey : political philosophes, p. 132.

(2) Dunning : political theories Book 1 p. 304.

الذى تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الأمور السياسية ، لذا نحمده بقصى الأخلاق والدين من دائرة السياسة ، ويرى أن النطق السياسى لابد وأن يقوم على الحقيقتين التاليتين :-

١ - الحقيقة الأولى استمدها من الفكر السياسى الإغريقى ، وهى تقرر أن الدولة أسمى صورة من صور التجمعات الإنسانية وهى من ثم تملو على أمة فرد ، وعلى أمة تجمع ، مادامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وحمايتهم .

٢ - والحقيقة الثانية تقرر أن اهتمام الذات بشئ - أو بآخر ، خصوصاً المادى منها ، هو العامل الرئيسى فى البواعث السياسية ، وبالتالي فإن مهنة السياسة فن يتضح لحساب دقيق للاهتمامات الإنسانية فى أى صوب ، وهو يرتكز على الاستعمال الذكى لأمهر الوسائل المملسية فى مقابلة الصعاب التى قد تهوق الاهتمامات (١) .

ولقد أكد مكيافيللى بقوة ضرورة تطبيق هاتين الحقيقتين بدور ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية ، أو الأسس الدينية ، أو حتى المعارف الحقيقية .

يقول دانتج : لقد فصل مكيافيللى علم السياسة عن علم الأخلاق . . فلم يؤمن بأن السياسة تشكل من مذهب أخلاقى ، ولا تصب ذاتها فى دائرة القيم الأخلاقية ، بل رأى على العكس من ذلك أن الأخلاق تشكل طبقاً لسياسة (٢) كذلك فصل بين السياسة كعلم وبين الدين ، وبذلك يعمد مكيافيللى عن دائرة السياسة كل نفوذ لاهوتى أو كنسى .

(1) Maxay : political philosophia. pp. 129-130.

(2) Dunning: political theories Book 1. p. 298.

ليس ثمة وسط عند مكيا فيلي . فالدولة أما أن تقسوم على أسس أخلاقية ودينية وإمان أن لا تقوم عليها، فتتجه نحو الحكم على السلوك الإنساني بما فيه السلوك السياسي وفقاً لمبادئ السلوك الإنساني البحث، ولقد أكد مكيا فيلي الطريق الثاني (١) . بل إن مكيا فيلي يقرر أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبس أن تتباهر، الدولة هذه لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو بالأخلاق، فهذا لا يهم الدولة في قليل أو كثير (٢) . أننا في دائرة السياسة ، وشئون الحكم لا نعرف إلا مبدأ واحداً أو معياراً وحيداً نحكم به على الفعل. وهذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التي يحققها الفعل ، فإذا كانت النتائج مفيدة ، كان الفعل صالحاً ، وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئاً (٣) . فليس ثمة ما يدعو للسحب إذن إذا سمعنا أن رجال الدين والأخلاق قد هاجموا مكيا فيلي .

لقد كان مكيا فيلي رجل دولة ، وليس رجل أخلاق أو رجل دين ، كاتب يفتيه توحيد إيطاليا الممزقة بالقوة والعنف ، ورأى أن هذه الوحدة لا يمكن أن تقوم بدون القضاء على الفساد الأخلاقي والديني الذي ذاع في إيطاليا في ذلك الحين فهاجم الأخلاق ، وكل ضروب التقوى الخادعة ، وقرر أنه مسائل الدولة ومساكنها لا يمكن أن تخضع لقيم جوفاة ، أو تدور في محراب اللاهوت اللاواعي أو أن تصطبغ بالوان الطغرس الفاحشة .

ولعل أم مؤلفات مكيا فيلي السياسية على الإطلاق هو كتابه « الأمير » الذي وضعه عام ١٩١٥ ، وهو يعالج في هذا الكتاب الحكومات الموناركية ، وأستليب

(1) Maxey : political philosophies. p. 130.

(2) Ibid . p. 131.

(3) Ibid : p. 132.

الحكم ، والوسائل التي تؤدي إلى قوة الدولة ، والسياسة العامة التي تستطيع أن تحقق بهما مآربها ، والأخطاء التي تؤدي إلى إغلاها وتدهورها . وتكاد التدابير السياسية والعسكرية تكون أهم عناصر هذا الكتاب ، يقول Maxey « إن كتاب الأمير كتاب عملي ينشر فن الحكم الناجح »^(١) ويقول داننج ، لقد أعطانا مكيافيلي في هذا الكتاب فلسفة عن فن الحكم ووسائله أكثر من إعطائه لنا نظرية عن الدولة .^(٢) ويفصل هذه التدابير السياسية والعسكرية فصلا تاما عن الإعتبارات الدينية والأخلاقية كما يتنا .

أما الأمير الذي يتحدث عنه مكيافيلي فهو تمسيد كامل لفكر الذكي الثاقب الذي يستغل فضائله وذرائله على حد سواء ، وهو لا يريد إلا قليلا عن الصورة المنخبة للطاغية الإيطالي في بدايات القرن السادس عشر . يقول مكيافيلي في كتابه الأمير « أرى أعتقد تماما أن كل إنسان سوف يوافقني على أنه من غير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء في سبيل رفعة ، غير ناظر إلى قيمة أخلاقية أو دينية ، فهناك من الفضائل ما قد تؤدي إلى تدهوره وإتيسار حكمه ، كما أن هناك من اللا فضائل ما قد تؤدي إلى إزدهاره ورفعته »^(٣) .

وإذا كان من المستحسن أن يكون الأمير خيرا ، إلا أنه لا بد وأن يكون مستمداً لكي يؤكد سلطته أن يلقى الجواب الخير فيه في أي لحظة . وأن يستخدمه أو يلقيه طبقا للظروف .^(٤) .

(١) Ibid : p. 129.

(٢) Dunning : political Theories. Book. 1. p. 293.

(٣) Machiavelli. The prince (everyman's Library 1908) p. 113.

(٤) Dunning : political theories-Book 1 p. 298.

إن على الأمير أن يكون كريما وبجيلا حسب الحالة ، قاسيا وحليما بنفسه
لفظروف ولكن إذا ما نساء لنا أخير للأمير أن يكون محبوبا أو مرهوب الجانب ،
فلن الإجابة قد تكون أن يكون كلاهما ، ولكن لما كان من الصعب على الفرد
الواحد أن يكون محبوبا ومرهوب الجانب معا فإنه يستحسن أن يكون مرهوب
الجانب (١).

وليس من الضروري أن يكون الأمير حاصلا على كل الصفات الحميدة ، بل
يكفيه فقط أن يتظاهر بأنه حاصل عليها ... إنه لمن المفيد أن يبدو الأمير شاكرا
ومؤثرا ، ومتدينا ، وصاحب نزعة إنسانية ، ولكن يجب أن يضع في ذهنه أنه
ليس الوقت أن لديه المروعة والقدرة على أن يتحول في الاتجاه للضاد في أي لحظة
وأي وقت (٢).

إن الدولة الناجحة يجب أن يؤسسها رجل واحد هو ذلك الذي وصفناه
آنفا . وحينما تصبح الدولة فاسدة فلن تستطيع أبدا إصلاح ذاتها ، ولكن يجب
أن يتولى قيادتها مشرع واحد يستطيع أن يعيدها إلى المبادئ الصحيحة ، ومن ثم
الناحية العملية ليس أنه حد لما يستطيع رجل الدولة أن يعمل ، بشرط أن يفهم
قواعد فنه ، ففى وسه أن يحطم دولا قديمة ويقم دولا جديدة ، وأن يفهم
أشكال الحكم ، وينقل ما يراه ويعمل ما يشاء .

لقد كان مكيا فيللى رجل دولة ومن ثم فقد ذهب في كتابه الأمير إلى أنه
بالرغم من أن الأمير يفكر على وجه خاص في محاولة خلق وحدة جديدة ونظام
حدث في إيطاليا الممزقة إلا أنه قد يعمل ضد الدين والأخلاقيات وذلك لكي

(1) Machiavelli : The prince p. 135.

(2) Ibid : p.p. 141-143.

يشيد سيادة إجرائية مطلقة تكون هي الغاية القصوى للدولة أو حتى الوسيلة القصوى لغايتها في الوحدة والنظام (١).

والحق أن الفكر السياسي عند مكيافيلي كان يعتمد على التجربة التي أكتسبها نتيجة مجال واسع من المشاهدة السياسية ، ومجال أوسع من الإطلاع على التاريخ السياسي ، لكنه لم يكون من تجاربه ، ولا من مجالات اطلاعه على الشؤون السياسية والتاريخ السياسي أي مذهب أو تتي سياسي . لقب صب مكيافيلي كل اهتمامه على السياسة وفنونها وعلى فن الحرب ، وأساليب الحكم العمياء ، ولهذا فقد طغى الطابع العملي عنده على العمق الفلسفي .

ولقد خلق مكيافيلي أكثر من أي مفكر سياسي آخر المعنى الذي أربط بالدولة في الاستعمال الحديث ، ذلك المعنى الذي ذاع وانتشر غالبية البلاد ، وبغالبية اللغات ، وهو المعنى الذي صاغه في العبارة التي التفتت به وهي ، أن الغاية تبرر الوسيلة وأن الضرورة لا تعرف القانون ، •

(1) Barker ; Principles of social and politie theory. p. 15.

• والحق أنه لا يكاد يوجد مؤلف في السياسة إلا وتعرض لمكيافيلي وخطه السياسية •

وسوف نعرض هنا لأهم الدراسات التي تناولت مكيافيلي بالفرح والتطبيق وبينت آثاره على

تاريخ الفكر الفلسفي السياسي وهي : دراسة J. Burnham من The Machiavellians

defenders of Liberty (New york 1943) ودراسة H. Butterfield من

The Statecraft of Machiavelli (London 1940) ودراسة L. Dyer من

Machiavelli (London 1897) ودراسة V. March من Account on power

the life and times of Machiavelli ودراسة ch Benoit من Le Mach-

lisme (paris 1936) ودراسة G. Vignal من Machiavel (paris 1929)

ودراسة A. chereil من La pensée de Machiavel en France (paris 1935)

ج - حركة الإصلاح الديني

وتأثيرها على النظرية السياسية

تأثرت النظرية السياسية ، والفكر الفلسفي السياسي الذي شاهد القرن السادس عشر ، مثله مثل أي فكر آخر بحركة الإصلاح البروتستانتي . ويرى دانتج أن

Les principes de Machiavel et la politique من Mayer, ch ودراسة
Les grandes من chevalier ودراسة de la France (New york 1943)
oeuvres politiques de Machiavel a nos jours (paris 1949) ودراسة
Machiavelli in modern Dress. (1935 من Hancock, w. k ودراسة
Machiavelli and his times (London 1936) من Mulr, D ودراسة
Machiavelli the Scientist (Berkeley 1945) من Leonardo و
هناك دراسات ممتدة في حركة الإصلاح الديني وما أدت اليه من قيام البروتستانتية
في القرن السادس عشر ، وتأثير ذلك على الفكر الفلسفي السياسي نذكر منها دراسة
The history of political thought in the sixteenth من Allen, j. w.
The reformation of the sixteenth من Bainton ودراسة century
church state and من Barker, E. ودراسة (London 1928)
Great voices of the من Fosdick, H. E. ودراسة study (London. 1930)
The social من Pascal; R. ودراسة reformation (New York 1943)
weber, max ودراسة basis of the German reformation (London 1933)
The protestant ethic and the spirit of capitalism (London 1930) تحت
ودراسة (cambridge 1935) The protestant tradition من whale, j. S.
The road to reformation : Martin ودراسة Boshmer: H
Luther to the year 1521 (philadelphia 1946) ودراسة من Hunsner
church history من Gieseler ودراسة period of the reformation
ودراسة History of the papcy من Greghiam .

حركة الإصلاح الديني أخذت طابعا ثيولوجيا أول الامر ، ولكن سرعان ما أفرقت في الفكر والفلسفة والسياسة على حد سواء . ولقد أهتمت هذه الحركة بملأمة الإنسان بالله ، وبالطرق والوسائل التي تمكن الإنسان من الوصول إلى السعادة الأبدية في العالم الآخر (١) .

ورفض المصلحون الدينيون أن تكون الكنيسة هي وحدها وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية ؛ خصوصا بعد ما نفى من روح الفساد في أوصالها ، وما تنافل في كيانها من انحلال وتدهور ، وما ساد أركانها من بدع وخرافات . وبالفعل فقد اتجه رجال الكنيسة نحو الاهتمام باقتناء الأراضي والممتلكات ، فبدت عليهم مظاهر الثراء الفاحش ، وعملوا ما وسعتهم الحيلة على ابتكار ضلالات توصلهم إلى غنى أكبر وثراء أضخم ، وكان آخر ما توصلوا إليه من بدع وخرافات هو إعلانهم أنهم يمثلون الله على الأرض ، وأنها مصدر غفران الذنوب ، فكانوا يوفدون هنا وهناك من يبيعون صكوك الغفران *indulgence* . وقد بدأ الكثيرين من المخلصين أن تضحية السيد المسيح على الصليب أصبحت تستخدم وكأنها سلعة من السلع تباع وتشترى .

لم تكن البابوية وحدها ومركزها روما هي مصدر كل هذا الضلال ، وإنما استشرت روح الفساد لدى جميع رجال الكنيسة في كل مكان ، فعاثوا عيشة ملوك وأمراء واستبدوا بالرأى والمشورة ، ومنعوا الناس من محاولة فهم وتفهم الإنجيل ؛ فاستحوذوا على الدين كله بعد أن استحوذوا على الكثير من ممتلكات الديار .

(١) Dunning : A history of political theories vol ii p. 1.

كانت صكوك الغفران بمثابة البديل عن الكفارة التي يتوسل بها الإنسان التذكير عن ذنوبه في هذه الدنيا ؛ فهي لم تكن بالتى ترفع أوزار الذنوب ؛ وتزيل لائم الخطيئة . ولكن هذا المعنى كان أبعد ما يكون عن الوضوح في أذهان أولئك الذين يشترونها ، إذ أنهم كانوا يظنون أنهم يشترون خلاصاً من العقوبة في الآخرة ، وقد كان هذا الاجراء قريبا من الكفر في نظر رجال حركة الإصلاح البروتستانتية ، إذ أنهم كانوا يرون بأنه لا يمكن إحلال المرء من ذنبه إلا بمشيئة الله التي تتجلى عليه بكيفية يشعر بها بإحساس التخلص من ذنوبه والتيقن من نجاة ، ومن المؤكد أن إحساسا كهذا لا يمكن أن ينبعث عن شراء هذه القصاصات من الورق التي تسمى بصك الغفران .

ومن هنا قامت حركة الإصلاح الديني التي سميت بالحركة البروتستانتية ، وكلية البروتستانتية ذاتها تسمى شيئين : إنها تسمى الاحتجاج *Protesting* ضد فكرة معينة ؛ وقد ظهر استخدام هذه الكلمة لأول مرة بهذا المعنى عام ١٥٢٩ حينما (احتج) جماعة من الرعايا الجرمان ضد المرسوم الامبراطوري الذي كان يعارض التفسيرات الدينية ، والذي أمر بالتساعح إزاء القداس الكاثوليكي *The catholic Mass* في كل اجراء الامبراطورية . والمعنى الثاني هو الاشهاد *The protestation* على عقيدة أو إيمان ، فمن واجب البروتستانت أن يشهد الناس على إيمانه .

ويعرف البروتستانت الآن بأنه ذلك الشخص الذي يتبع أحد الكنائس التي تؤسس عقيدتها على مبادئ الإصلاح الديني . وتتبع أهم المعتقدات والانجماحات البروتستانتية من الحركة الكبرى التي بدأت عندما قام مارتين لوتر بتعليق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فيسبنرج عام ١٥١٧ ، ووضح منها أن الناس جميعاً سواسية في الأمور المتعلقة باللاهوت ، وأن كل إنسان على ظهر الأرض مسئول عن إلقاء روحه ، وله من كلمة الرب المسطرة في الكتاب المقدس ما يساعده

على ذلك، ومن واجب المسيحي أن ينشد الحقيقة وسبل الخلاص في هذا الكتاب.

وجد لومر أن الإنسان يبرأ من الإثم (بالإيمان وحده) دون توسط من بابا أو غيره. ومن ثم أكد على ضرورة العلاقة المباشرة بين الإنسان والرب حتى قيل أن كل بروتستانتي يحمل إنجيله في يده هو البابا بنفسه ولتفقه.

هل الفران الإلهي أمر مباشر بين السيد والرب أم أنه يتطلب وساطة من الكنيسة ورجالها؟ هذا هو السؤال الحام الذي بدأت منه حركة الإصلاح الديني وأجاب عليه بكل وضوح قائلة: إنه ليس من حق الكنيسة أن تمنح أو أن تمنع الفران الإلهي للناس، فكل إنسان هو مميّز بإيمانه، وعليه وحده أن يتوجه نحو الخلاص، ومن ثم فليس الإنجيل حكراً على الكنيسة ورجالها، إنه ملك للجميع.

وحينما كتب لحركة الإصلاح الديني النجاح، وانتشرت في أوروبا كلها وفي غيرها من القارات، أضحى الأباطرة والأمراء والملوك والحكام لاني عديم دفع

* الزيادة انتشار البروتستانتية في العالم زيادات كبيرة مع مرور الأيام ويمكن الرجوع إلى الإحصائية التقديرية التالية لعدد البروتستانتين في العالم عام ١٩٧٣ لمصرحة مدى انتشارها:

١٨٩٥٦٣٩٨	أوروبا
٨٩٦٥٠٠٢٨٢	أمريكا
٢٨٣٧٠٤١٨	آسيا
١٢٦٣٣١٠٤٢	أوروبا
٨٩٢٨٢٠٢٠	أستراليا
٢٦٣٧٤١٧٨٢	المجموع الكلي

الإتاوات المقررة للكنيسة ولكن في الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة وسلبها
إختصاصاتها الواحدة تلو الأخرى ، كما رفضت معظم الكنائس الأوربية دفع
الأتاوات المنوطة بها إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، وقد مهد هذا لانفصال
الكنائس عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وأصبح البابا لا تنفذ كلمته إلا في
روما أو يكاد . فضعفت السلطة الكنسية ، وتفتت قواها ، وتعرضت أركانها ،
وفي مقابل هذا بدت السلطة الدنيوية في الازدهار والتقدم ، فتسلطت وسيطرت
وتحكمت ، وأصبح الأمر كله في يد الحكام الديويين . وسوف نحاول هنا أن
نعرض لمسار الحركة البروتستانتية مبتدئين بمارتين لوتر في هذه الحركة وباعثها
ثم عازحين آراء ميلانشتون تلميذ لوتر وفيلسوف الحركة ، فنأخذ الزعماء الممثلين
السياسيين للحركة ، وأخيرا لكلمن الممثل القانوني لها .

أولا : مارتين لوتر

ولد مارتين لوتر في العاشر من نوفمبر عام ١٤٨٣ م في بلدة إيسلين
Eisleben بإقليم سكسونيا Saxony لأب يعمل في مناجم الفحم ، وكان طفلا
ذكيا يهوى بالذهاب إلى المدرسة ، ويحرص عليها ، على الرغم من أنه كان يضرب
بالمعصاة خمس عشرة مرة في يوم واحد دون ماذب جناه . . وفي عام ١٥٠١
التحق بجامعة إرفورت Erfurt للدراسة ، وحصل منها على درجة الماجستير
بعد أربع سنوات من العمل الشاق ، وبعد ذلك بدأ في دراسة القانون ، ولكنه
فجأة وبعد مرور شهرين انخرط في يوليو ١٥٠٥ م في سلك الرهبنة الأوغسطينية
وأصبح راهبا في طائفة من طوائف الأوغسطينيين المنصلحين Reformed
Augustinians ولعل تحول المفاجيء هذا من دراسة القانون إلى الانخراط في
سلك الرهبنة كان راجعا إلى الحداثة التي وقعت له أثناء سيره في شارع مترمه

بالقربة الألمانية شتوتن هيلم لاذ هبت فجأة عاصفة وعديّة طرقت أرضنا ، وبينا
كان بجاهد محاولا التهوّض صرخ من فرط وعبه : مات أنا بصادني وسامح
رابعاً .

لم يكن مارتن شاحسراً بأله هوف يأتي اليوم الذي سيهاجم فيه الرهبنة
ويبذلها ، ويتحول فيه هذا الكاثوليكي الورع إلى مقاوم عنيد يحطم ببيان الكنيسة
الكاثوليكية في أعماقها ، ورائد من رواد الحركة البروقستانية التي قسمت أوروبا
إلى مستكرين لاسيّل إلى اللقاء ببتها .

رشح مارتن لوتر عام ١٥٠٧ لكي يصبح قسيساً . وبدأ يركز على دراسة
اللاهوت ، وحصل عام ١٥١٢م على شهادة الدكتوراه من جامعة فينبرج
wittenberg وعين في نفس العام أستاذاً بها .

حاول لوتر أن يحيا حياة خيرة ، ولكنه كان يشعر رغم ذلك بأنه غارق في
الخطايا ، وسبب له شعوره هذا تعاسة لأحد لها . وعندما كان مستغرقاً ذات يوم
في التفكير في رسالة القديس بولس إلى الرومانيين شدد إنتباهه وتفكيره أحمد
الفقرات التي تقول : إن الأبرار يعيشون بالإيمان . وفسر مارتن هذه الفقرة

• هناك دراسات توسّعت في حياة مارتن لوتر وأعماله تذكر منها دراسة Grisar: H
عن Martin Luther, His life and work. (st Louis 1935) ودراسة
Jacques Maritain عن Three thinkers, Luther, Descartes Ransau (New york 1920) ودراسة Roland, H
Allfe of Martin Luther (New york 1905) ، ودراسة Smith عن The life and letters of
Martin Luther (Boston-New york 1911) وأخيرا الدراسة المنقّضة التي قدّمها
Plass, Ewald في ثلاثة مجلدات وعنوانها what luther says (st Louis 1950)

على أنه إذا آمن الإنسان إيمانا كافيا بالرب ، فإن الرب قد ينزل عليه رحمة ، ومن ثم فقد يذهب إلى الجنة .

أطلق لوتر على تفسيره هذا اسم " الخلاص عن طريق الإيمان " ، وكان يعنى به أن الإيمان وحده هو الفيصل ولكن لم يخطر على باله على الإطلاق أن عقيدته تلك قد تتعارض مع تعاليم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية .

وبالفعل فلقد حلت الأزمة الكبيرة في عام ١٥١٧ م عندما هاجم لوتر عملية بيع صكوك الغفران التي كان يقوم بها في إلفيم سكوتيا في ذلك الوقت . أحسد الرهبان الدومنيك Dominican وأسمه توتل Tetrel في مقابل مبالغ كبيرة من المال يحصل عليها من الفقراء . رأى لوتر أن هذا العمل كرهه ولا يرتبط بالدين ، وأنه ابتزاز لأموال الناس دون وجه حق . فقام في شهر أكتوبر عام ١٥١٧ م هنية عيد جميع القديسين Till saint's day بتعليق أبحاثه الخمسة والتسعين المصنوعة على باب كنيسة الجامعة في مدينة فيتبرج بنية مناقشتها . وقد أدان لوتر في أبحاثه تلك عملية بيع صكوك الغفران ، وأحدثت إداناته تلك ضجة كبرى بلغ من ضخامتها أن اضطرب البابا إلى التدخل ، وحينئذ أعلن لوتر على الملأ إنكاره للقرة الروحية للبابا ، وأحسب ذلك أيضا إنكاره للجمع الكنسي ممثلا أن الكتاب المقدس هو المرجع الوحيد .

طالب البابا أن يدرف لوتر حلاية بخطه وأن يسحب ملاحظاته وانتقاداته فرفض لوتر ، فأعتبره البابا زنديقا منشقا وتم حرمانه كنسيا . وفي عام ١٥٢١ م استدعى لوتر للشول في مدينة فورم worms أمام عامل الامبراطورية الرومانية المقدسة The holy Roman Emperor لكي يجيب على تهمة الزندقة Hereay ، وبمرة أخرى رفض لوتر وهو يواجه البابا والامبراطور الروماني

مما أن يفكر آزاده ، وكان رده أنه يعلم أنه على حق ، وأنه لا يمكن أن يخالف ضميره .

هرب لوتر من مدينة فورمز ، وبسط حاكم سكسونيا عليه حمايته ، وظل بقية حياته متباعدا عن الناس ، يضع مؤلفاته في اللاهوت (و يترجم الكتاب المقدس ، ولكن الأفكار التي أطلقها في ألمانيا كانت من القوة بحيث استحال وقتها ، وصرطان ما انبرى العلماء والمعلمون لهاجمة تعاليم الكنيسة وسلطة البابا ، وقد وجدوا تأييدا واسعا من أولئك الأمراء الذين رأوا فرصة سانحة للتملص من الاتقار التي يؤدونها للبابا ، ولتفسير الامور في كتابهم وفق ما يحبون ، وحينما كان دعاة الإصلاح الديني مؤيدين بمساعدة الأمير الحسك ، كانت ثروة الكنيسة تذهب بهدوء إلى خزانة الدولة .

علم لوتر أن الإنسان ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة ، وأنه يستطيع أن يحصل على الفران رأسا من الرب دون توسط أوساطة ، وأن وظيفة الكليروس ليست إلا التبشير بالمسيح وملكه الرب والخلاص ، واستبعد تعاليم الرهبنة والحنج وغيرها من الماديات الكاثوليكية مثل قداس الموتى وأن يكون رجل الكليروس أعزب . وقد اعترفت ولايات كثيرة بأن الحق كان في جانب لوتر ، وأن الكنيسة كانت مخطئة . وما لبثت تعاليم لوتر الدينية أن صمدت ألمانيا ، وعندما توفي مارتن لوتر عام ١٥٤٦ في مسقط رأسه كانت البروتستانتية قد سادت معظم بلدان أوروبا .

ويعزى الفضل إلى لوتر في متاداته بفكرتين هامتين في الحقل السياسي :
الأولى تميزه النهائي والمطلق بين الاهتمامات والسلطات الدينية عن الاهتمامات

والسلامات الزوجية . والثانية إن من واجب المسيحي الخضوع للمسيح
المسيحي والاجتماعي .

لوضع لوتر في رسالته إلى القبط المسيحيين الألمان *Wort zum deutschen Volke* في التوضيح الذي يهدف إليه من إظهار
الصور التي الألمان ضد الصور التي الإنجليز ، وأنه ينتظر عرق الحكومة
الانجليزية لصالح الحركة التي يدعو إليها ، كما يجد في سبع وعشرين سنة أن هذه
الحركة يجب أن تولاها القوة الشعبية أو الحكومة المدنية ، وبالتالي فيجب إلتقاء
في سلطة يابسة تلوح على الكنية الرومانية . كاذب لوتر إلى أن كل
الأمور التي تتعلق بالأموال أو بالملكية أو بالمواهب اللدنية عموما يجب أن
تكون من شأن الحكومة المدنية وحدها . أما فيما يتعلق بالثقة فإن لوتر يرى
أن كل المسيحيين سواء يهود . وأن البابا والأساقفة والتسلسل ليسوا إلا مجرد
موظفين يترددون ويظهرون الهيئة المسيحية ، ولا يتكلمون أي سلطان على
يرتفع بالنظام المسيحي . وهذا حتى لوتر على مساعدته رجال الكنية في
الصور الوسطى من الملكية تنضم بالثروات والثروة والثروة المسيحي .

أعلى لوتر الحكومة المدنية طيبة إليه ، ورأى أن الحكومة المدنية التي
تمتد سلطانها على الأمور التي تروى من الله ضرورية ؛ لأن الأغلبية العظمى من
الإيمانانية ليسوا مسيحيين . كما قرر أن راند المسيحي هو الإنجيل ، وأن هذا
الإنجيل كف وحده دون الكنية ورجالها . أما غير المسيحيين فيؤمنهم راند آخر
هو الحاكم الذي الذي يسعى إلى تحقيق السلام والنظام . ويصور لوتر مرة
أخرى فيقرر أن الإنجيل يحث المسيحي على الخضوع للحكومة المدنية . وأن من
واجب المسيحي أن يطيع الأمير ويقاطع عنه حتى لو كان الأمير مخطئا . وعلى

هذا النحو يكون على الجميع تنفيذ أوامر الأمير سواء أكانوا مسيحيين أو غير مسيحيين ؛ فعل الذهب بأمره واجب الطاعة ، ومن ثم فقد طرأ ما رتب لوثر الثورة التي قام بها الفلاحون لفرجها عن واجب الطاعة الذي قرره .

ثانيا : ميلانشتون

كان فليپ ميلانشتون Melancthon تلميذا عظيما ومحباً لاساتذته مارتن لوثر . ومع ذلك فقد أعطانا فكراً مخالفاً لفكر استاذهم ؛ فبينما كان لوثر ألمانيا خشنا وعدوايا رعبيا كان ميلانشتون قريبا من روح الإنسان ودودا ومعتدلا ، وبينما هاجم لوثر في سياق مجسومه على البابا والكنيسة الرومانية الكاثوليكية الفلسفات خصوصا فلسفة أرسطو الأخلاقية والسياسية فإننا نجد ميلانشتون يطن إعجابا به وقت بأخلاق أرسطو وسياسياته بل ويمسك أن يستخلص من أرسطو ما يمينه على تأليف نسق بلام مع عقيدة المصلحين للمؤمنين . ولكن على الرغم من أن ميلانشتون كان معتدلا ومدوسيا في منهجه وتفكيره وعمل الرغم من أنه قد أخذ على طاقه أن يعنى على حركة الإصلاح الدينى ثوبا

* نريد من الاطلاع على أسكلو مارتن لوثر وآرائه السياسية نوصي بالرجوع إلى الدراسة الجادة التي وضعها J. Mackintosh في أربعة مجلدات ضمنها من Luther ودراسة The political theories of Martin Luther de Waring, L. H. (New York 1910) ودراسة From Luther to Hitler de Mc Govern, W. M. (Boston 1941) ودراسة The road to reformation: de Beecher, H. (Philadelphia 1946) ودراسة Martin Luther to the year 1521 (Philadelphia 1946) ودراسة Luther's primary de Wace and Bachoplain ودراسة Luther's world of thought de Bornkamm, H. ودراسة Luther's works

فلسفيا إلا أن كتاباته كانت غير متسقة يهوبها الاضطراب والغموض شأنه في ذلك شأن أستاذه مارتن لوتر . ومثال ذلك تذبذبه واضطرابه في معالجة مسألة السلطة الدينية وبدء سيطرتها على أمور القيادة والقيادة ، ومسألة ضرورة خضوع الرعايا لحكامهم فهو كان يتخذ رأيا يرى فيه نفسه أمينا إذا كان النقاش يدور حول أفراد كاثوليك ورعايا بروتستانت يختلف عن تفسيره إذا كان النقاش يدور حول أفراد بروتستانت ورعايا كاثوليك ، وبالطبع فإن تفسيره كان يذهب عليه - بطابع الحال - تأكيد الانتماء البروتستانتي وتدعيمه ولما لاهو فيلسوف الحركة والمتأدي بها بعد لوتر .

وإذا خضنا النظر عن هذه الملاحظة الأخيرة فلنأخذ نجد ملائشون يحاول بناء سبق سياسي وأخلاقي هام وقد نجح في هذا إلى حد كبير .

أخذ ميلا نشتون الإنجيل والعودة إليه كقاعدة بداية في إقامة نفسه ، وهذا يتفق مع روح لوتر ، ولكن منهجه ومذهبه أقياء ملتصقا بالفلسفة المدرسية ، كما أنه استخدم بذكاء فكرة القانون الكنسي Canon Law ، كما أقام هذا النسخ على تصور الحق الطبيعي natural right وما يرتبط به من قانون طبيعي natural Law ، ويرى ميلا نشتون أن هذا القانون الأخير يتكون من الإدراك الذي يقذفه الله في العقل الإنساني والذي يفضل يمي الإنسان الوجود الإلهي ، ويدرك واجب طاعة من ناحية ، كما يمي نظام المجتمع المتحضر الذي تتألف فيه المنظمة الإلهية من ناحية أخرى .

والقانون الطبيعي عند ميلا نشتون هو صنو الوصايا العشر Decalogue التي جاء بها موسى ؛ حيث تمثل الوصايا الأربع الأولى واجب الإنسان تجاه الله ، وتمثل الوصايا السبع الأخيرة واجب الإنسان تجاه أخيه الإنسان ، ويرى

ميلاشتون أن أى نظام اجتماعى يؤسس على الوصايا العشر يكون من ثم متوافقا مع القانون الطبيعى ، ولكن التبدى الإلهى ليس هو المنبع الوحيد الذى يشتق منه قانون الطبيعة ، فهناك الطبيعة الإنسانية التى تتوافق مع حياة الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا . وبمعنى آخر إن فحصنا لمبادئ الطبيعة الإنسانية يكلف لنا من قانون طبيعى وقانون إلهى فى نفس الوقت .

إن وظيفة الفلسفة - يقول ميلاشتون - هى إسقاط وتفسير المبادئ الأساسية المسطرة فى كتاب الطبيعة ، وتحديد التنبؤات الخاصة بالوجود الفيزيقي التى تتلام مع هذه المبادئ . ومع ذلك فإن ميلاشتون يخلو لنا من الاعتماد على تأملات الفلاسفة وحسب ، ويدعونا إلى العودة إلى الوصايا العشر الإلهية جنبا إلى جنب مع العقل السليم المتجه لفحص الطبيعة الإنسانية .

ويرى ميلاشتون أن مبادئ القانون الطبيعى تؤكد الملكية الخاصة والحرية فحق الملكية يظهر بوضوح من الوصية القائلة « لا تسرق » ، ولكن ميلاشتون اضطرب تحت وطأة الظروف ، وتحت قوة وتأثير الأراء البروتستانت أن يعلن أن من يمس استغلال ملكياته يمكن لوعا منه بواسطة السلطة السياسية . أمسا الحرية فقد عرفها ميلاشتون بقوله « أنها حالة يتمكن بواسطتها الإنسان أن يملك ما يملكه ، ولا يضطر بها المواطن أن يفعل ما يضاد القانون والصواب » (١) . والحكومة المدنية عند ميلاشتون عبارة عن تنظيم يسوده قانون الطبيعة ، وبمضد الإنجيل ببيان حق طاعة الوصية القائلة « لا تقتل » ، وأردفه بقول الله لسيدنا نوح « إن من يسفك دم الإنسان يسفك دمى » .

ويرى ميلانتشون أن وظيفة الحكومة المتمدينة هي ممارسة عقاب الخارجين
عقوبات بدنية ، وذلك حتى يتحقق السلام والأمن في الدولة وتسود الأخلاق ،
ويسم الدين الحقيقي بين الناس .

وهل الرغم من أن الحاكم الديوى يكون محدوداً بالحق الطبيعي ، وبالوصايا
الإلهية ، وبالتقوانين المدنية ، فإنه يرى أن من واجب الحاكم القضاء على المهرطقة
أو الزندقة Heresy ، ذلك لأنه لما كان واجب الحكومة الأول هو تأكيد عظمة
الله ، فإن وظيفتها الأول يجب أن تكون تمتثل هي تأكيد الصور الصادقة للعبادة
ومحطهم الصور الفاسدة منها . وحينما يتمدد على الحكومة المدنية الفصل والقضاء
على حركات المهرطقة والزندقة ، فإن للحكومة المدنية حينئذ أن تحيل مثل هذه
الأشياء إلى رجال الدين المتفقيين فيه . والذين يؤلفون مجالس تظفر في أمور
العقيدة . ويرى ميلانتشون أن هذه المجالس يجب أن تكون أوستقراطية النعاسة
والحكويين وألا تكون مواركية أو ديموقراطية . وما هنا يعود ميلانتشون
إلى الرأي الذي ساد في القصور الوسطى عن وجود سلطتين سلطة ديموية تختص
بالأمور الخارجية والمدنية ، وسلطة دينية تختص بعالم الروح والمعتقدات .

أما عن أشكال الحكومات فإن ميلانتشون لم يعطينا الكثير ؛ ولكنه أكتفى
بالقول بأن الله سوف يؤيد أى شكل منها يعمل على تحقيق وتأكيد قانون الطبيعة
ومع هذا فقد رفض ميلانتشون فكرة البابا العالمى أو الأديراطور العالمى ،
وذلك لأن الإنجيل والتاريخ أودياه أن النظام الطبيعي للأشياء يتفق مع ممتلكات
كلية تحكم بواسطة حكماء عديدين .

• هناك دراسات عديدة تناولت الفكر الفلسفى السياسي عند ميلانتشون ليسوف حركة
الإصلاح الدينى نذكر منها دراسة Richard من Philip Melancthon ، والدوايسة

ثالثا . زونجلي

لعل أهمية أولريخ زونجيل Ulrich Zwingli ذلك المصلح الديني السويسري الجنسية ترجع إلى منهجه الذي تبنت منه العقيدة الجديدة البروتستانتية، وإلى الممارسات والتطبيقات العملية التي قدمها أكثر من كونه صاحب نظرية سياسية أو واقع مذهب متكامل (١) .

ومن الناحية اللاهوتية فإن الخلاف بين أتباع الزونجيلية أو المصلحين وبين اللوثرية أو أصحاب الرجوع إلى الانجيل *Evangelical* كان كافيا في عدم السماح بالقامة وحدة كاملة بين الزونجيليين واللوثرين توقف كصرح شامخ أمام الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، ومع ذلك فإن أوجه الخلاف هذه لا يمكن أن تكون وحدها مذهبا سياسيا .

ويجب أن نقرر هنا تأثيرات تبين واختلافات التنظيمات السياسية بين البوول الإوباريكية في شمال ألمانيا والتي سادتها اللوثرية وبين المقاطعات السويسرية الأوستراقية وجنوب ألمانيا والتي سادتها الزونجيلية ، فلمثل إختلاف وتباين التنظيمات السياسية هنا من هناك قد أدى إلى إختلاف عميق في وجهتي النظر اللوثرية والزونجيلية .

التي قام بها Dunning في الفصل الأول من المجلد الثاني من كتابه *History of political theories* والفصل العاشر من كتاب Maxey *political philosophies* والفصل الثاني عشر من كتاب Cook T. *History of political philosophy* (New York 1936) ، والفصل الثاني عشر من كتاب Coker, F. w *Reading in political philosophy* (New York 1936)

(1) Dunning : *History of political theories*, vol II p. 23;

والحق أن عمل زونجلي في تحويل العقيدة والمبادىء في زيورخ لم يكن
لاهوتيا فقط وإنما كان سياسيا أيضا .

وقد كانت لثقافته وبلاغته ونشاطه التأثير العميق على الناحية السياسية في
المقاطعات السويسرية ، كما أثرت مهاجراته لرومان ، وبنيانه العقيدة الإصلاحية
وعمارتها في صلب وهيكل التنظيم الحكومي (١) . وهذه النقطة الأخيرة قادت
زونجلي العديد من علاقة السلطة الدينية بالسلطة الدينية . وفي هذا الصدد
ذهب زونجلي إلى أن هناك تمايز بين النظم الدينية وبين النظم الديوية ، وأن
هناك اختلاف بين هاتين السلطتين ، ولكنه أضاف إلى رأى لوتر أن الكنيسة
في حد ذاتها تمثل مجتمعا غير مرئي من القديسين ، أما أمور العبادة وما يتبعها فإنها
تتكون من أحد وظائف الدولة المدنية . ولعل ما ينبئ زونجلي من هذا هو أن
هناك اتحام بين الكنيسة وبين الدولة ، فبينما الكنيسة تهتم بالأمور الروحية
الباطنية ، فإن الدولة تهتم بأمور العبادة الظاهرة وتقوم بتنظيمها . إن كل مجتمع
يحدد لنفسه شكل وطريقة حياته الروحية كما يحدد لذاته القواعد التي تضبط
وجوده المادى .

إن توحيد العلاقة بين السلطتين الروحية والمادية لم يكن أمرا غير مقبول
بالنسبة للمجتمع السويسري ، كما أن المساواة بين الاتهامات الاجتماعية
والاقتصادية وبين العقيدة الدينية كانت أمرا مقروا بالنسبة لهذا المجتمع .
ولكن زونجلي لم ينفج جسديدا على ما قاله لوتر بالنسبة إلى علاقة الرعايا

(1) Jackson : Zwingli - ch x. cf - also the Introduction
by J. M. Vincent. p. 38.

بالحكم ، كما لم يغير من مسالمة لوثر لموضوع الزندقة Heresy ؛ فلقد أشار
زوينجل إلى أن واجب الطاعة السلي من جانب الرعايا للحكام المخطئين في العقيدة
هو أمر مطلوب طالما أنه لا يتعارض مع تعاليم الإنجيل . ولكن أهل زيوريخ
رفضوا أن يحدوا في الإنجيل ما وجدته اللاتيميدون Anabaptists واضطهدوا
هذه الطائفة وظهرها بالحديد والنار . وقد قضى زوينجل حياته في محاولة منع
المقاطعات الكاثوليكية من فرض تفسيرها للإنجيل على العقيدة الإصلاحية (١) .

لم يكتب المصلح السويسري الحياة حتى يرى آراءه وقد قففت بين
السويسريين ، كما لم تنقد الحركة الإصلاحية وتشتد جذوبها وتبلغ جبروتها
إلا خمسة قوائم مصلح فرنسي يدعى جون كالفن عقل الحركة الإصلاحية وبهتبا
وقوتها النافذة .

رابعاً : كالفن

تميزت كتابات جون كالفن John calvin بالفسفية والمذهبية ؛ فلقد قدم
كالفن لنا مذهباً تسلياً مترابطاً نشعر فيه بفهم أعمق ، ومنطق أوثق ، وتأثير
أشمل ، بحيث تمكن هذا المذهب من أن يقف على قدم وساق أمام مذهب

(1) Jackson : Zwingli. p. 302.

* من مؤيد زوينجل حركة الإصلاح التي يحمل القاريه إلى كتاب Christoffell, H
Zwingli وكذلك كتاب Jackson منه ، والفصل الأول من كتاب Dunning
من II History of political theories والفصل العاشر من كتاب Maray
من Political philosophies والفصل الثاني عشر من كتاب Cook من
of political philosophy.

الكثيرة الرومانية الكاثوليكية النقي. • وبينما كان لوتر لاموتيا ، وميلانسون
فيلسوفًا ، وزعيم سياسيًا ، كان كالفن هو الذي أعطى لحركة الإصلاح الديني
أساسها القانوني (١) .

* طبق كالفن مفهومه على مدينة جنيف بعد أن عاد إليها ، واتسم مفهومه في أوروبا
وأمركا العالية ، وكثرت الدراسات حول نظرياته ، فلم يحظ فكر إصلاحه بمثل ما حظي
به كالفن من دراسة وتفسير وشرح وتأويل . ولعل أهم الدراسات التي تناولت نظريات كالفن
والمعارف هي : دراسة Hunter, A. M من The teaching of calvin; A modern
interpretation (London 1950) ودراسة Torrance, T. F. من
Calvin's doctrine of man (London 1949) ودراسة Dakin, A. من
Calvinism (Philadelphia 1946) دراسة Alfred; T. Davies من John
calvin and the influence of protestantism on national life and
Calvin and the character (London 1946) ودراسة Mackinnon من
The history of reformation (New York 1936) ودراسة J. Menell من
Warfield, B. and character of calvinism (New York 1954)
من (Calvin and Augustine (Philadelphia 1956) ودراسة G.L. Moore
من Calvinism; authoritarian or democratic (New York 1957)
ودراسة Crouseman من The reception of calvinistic thought in
England (Urban 1949) ودراسة Benjamin; B. W. من Calvin and
calvinism (New York 1931) ودراسة William, P.A. من Calvin and
the reformation (New York 1960) ودراسة Walker; W. من John
calvin (New York 1906) ودراسة J. Hoogstra من American
Calvinism : A survey (Grand Rapids 1957) ودراسة Carew Hunt
من Calvin (London 1933) .

(1) Dunning : A history of political theories, vol II p: 26.

وكان كالفن مترسبا بالقانون ، وكان فرسبا ؛ وبهاتين الصفتين يمكن تفسير نواحي الإعجاب والتقدير الذى لا فناء منهجه وتفكيره ، ونما تركه كتاباته من آثار لاثمى في نفوس وهنول السكتين . وحسبنا به عن نظم الدين المسيحى *institutions of the christian religion* يعتبر مرشدا حينا لموسع الى تبعه عن الحياة وفقا لكلمة الرب ، بك فيه كالفن فأبرع النفس والقلب ، وتحقيق طمأنينة الإنسان وسعادته .

هاجم كالفن كما هاجم قادة حركة الإصلاح الدين أولئك المتحمسين لاستقبات نظريات ثورية إجتماعية من الإنجيل ، وأعاد تفسيرا يركز على مبادئه قضائية تحدد النظام والسلطة ، ولقد ذهب كالفن الى أنه لا يوجد أى اضطراب وتمايز بين الاناجيل وبين كتابات اللاهوتيين القدماء .

خصص كالفن الكتاب الرابع من مؤلفه سابق الذكر الحديث عن النظرية السياسية ؛ فرفض رفضا قاطعا ما أعلنه زونجل من اتحاد الدولة والكنيسة في نظام واحد ؛ وذلك لأن المهمة الروحية للكنيسة تتطلب نسفا من التنظيم الذى يتلاءم مع مهمتها ، وأن هذا التنظيم يجب أن يتجاوز ويختلف عن التنظيم الذى يتلاءم مع المهام الدنيوية الأرضية .

عاد كالفن الى فكرة الفصل بين السلطة الروحية وبين السلطة الدنيوية ، ورأى أن السلطة الدنيوية ليست أقل أهمية من السلطة الروحية ، وأنها لازمة للإنسان لروم الطعام والكساء ، كما ذهب الى أن مهام الحكومة المدنية تتركز في رعاية البقاء الفيزيقي للإنسان ، وحفظ النظام ، وحماية للممتلكات ، وتحقيق الحريات ، وإشاعة الروح الإنسانية بين المواطنين .

أما عن أشكال الحكومات فإن كالفن يرى أنه لا فارق كبير بين الشكل

الموازكي والشكل الارستقراطي والشكل الديموقراطي مع أنه كان يميل إلى الشكل الارستقراطي . كما ذهب إلى أن كل نظام سياسي إما يختلف عن النظام أو النظم الأخرى طبقا للظروف الإجتماعية والإقتصادية للمجتمعات وطبقا لاختلافات الزمان ؛ ولكن كل نظام من هذه النظم يكون سليما طالما أنه يحقق العدالة ، أي أن معيار تفضيل نظام عن آخر هو مدى تحقيق هذا أو ذاك لفضيلة العدالة .

أما عن واجب الحكام الدينيين فإنه يتركز في رعاية وحماية الدين ، والتأكيد على أعمال التقوى والودع ، وتحقيق أمن وسلامة الدولة . ويرى كالفن أن على المسيحيين تأييد وتمعبد الحكومة الدينية ، كما يرى أنه لا معنى مطلقا للقول بأن قانون موسى (الوصايا العشر) هو القانون الوحيد الصالح لأن يقيمه جميع الحكام كما ذهب إليه ذلك ميلامشون ؛ ذلك لأن قانون موسى بطوقه وبملائحه السياسية لا يوافق إلا مع اليهود فقط ، ولا يمكن تطبيقه على الحياة المسيحية الحديثة .

كرد كالفن ماسبق أن قرره المصلحون الدينيون من أن على الرعايا واجب إطاعة حكامهم ولكنه حدد هذه الطاعة في حدود إطاعة الحاكم للأمر الإلهي ، بمعنى أن الرعايا حق عدم طاعة الحاكم الذي يخرج عن الأوامر الإلهية ، وهذه نقطة تحول خطيرة جاء بها كالفن في الحقل السياسي لحركة الإصلاح الديني .

خامسا : تعقيب

عالم مفكروا حركة الإصلاح الدينى فى تفكيرهم السياسى إتجاه ميكافيل
السياسى مخالفة عامة ؛ فمن لا ينجس فى منهجهم ولا فى آرائهم ولا فى نظرياتهم
ولا فى أفكارهم تلك الروح الأخلاقية واللاذنية التى ظهرت بوضوح وجلاء
عند ميكافيل والتى سادت سطور كتابه الرئيسى « الأمير » .

وعلى الرغم من أن مفكرى حركة الإصلاح الدينى قد تأثروا بمجريات
وأفكار وآراء عصر النهضة إلا أن نظرياتهم السياسية والأخلاقية اتسمت بالطابع
المدرسى وبطابع المصبر الوسطى ؛ فلقد تأثر ميلانفثون بالفلسفات المدرسية ،
كما كانت فكرة العلاقة بين السلطين الدنيوية والروحية تقصر على نفس النحر الذى
جاء عند مفكرى المصبر الوسطى .

إلا أن تأثير حركة الإصلاح الدينى كان رغم ذلك عميقا ؛ فلم يعد التفكير
يتجه إل كنيسة عالمية يرأسها البابا فى روما ، أو امبراطورية عالمية يرأسها
الامبراطور . وإنما ساد الإتجاه نحو تأكيد القوميات وتمحيص قيام الدول
القومية national states .

أضحى المصلحون الدينيون على المحكومة المدنية طائفا إلهيا وقد نادى بهذا
أوائل رجال الكنيسة وغيرهم مع مرور عصور التاريخ ، ولكن الخلاف بين
ما نادى به المصلحون وبين ما نادى به غيرهم هو أن غير المصلحين من رجال
الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قد أعطوا السلطة الدينية التفوق الأعظم على السلطة
الدنيوية الأمر الذى قلبه المصلحون رأسا على عقب .

علم المصلحون أن عظمت وتفوق الحكام إنما ترجع إلى أن سلطتهم مستمدة من

الله ، كما أن نطاق حكمهم أوسع بحيث يشمل المسيحي وغير المسيحي . والنتيجة التي يمكن إستنتاجها من هذا هو أنهم غفلوا عن شكل الحكم الصالح وعن سمات الحاكم الفاضلة ؛ فلم يبحث المصلحون عن السمات التي يجب أن يصف بها الحاكم ، كما أنهم تجاهلوا في تحديد الشكل الصالح من أشكال الحكومات ؛ فلقد أيد اللومبرون الحكم المورثاكي بينما أيد الكالفينيون الشكل الأرستقراطي باعتبار أن الناية الإلهية إنما تصب على صفة المجتمع وحدهم . ومنع ذلك فلقد اتفقوا على ضرورة خضوع الرعايا للحكام خضوعاً سلبياً أهمي عند اللومبرين وخضوعاً مشروطاً باتباع الحاكم للأوامر الإلهية عند الكالفينيين .

اتفق لوتر وكالفن وزونغيل وملانشتون على ضرورة قيام الحكومة المدنية بالقضاء على الوعظ وهذا أمر قرره أيضا الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مع طارق واحد هو أن هذا الواجب منوط بالكنيسة أولا وليس بالحكومة المدنية . ولاحق أن هذا قد أدى إلى دكتاتورية دينية تطفئ بكل ما هو غير مسيحي ، ولقد أصبح هذا الإتجاه الدكتاتوري في أيدي الحكومة المدنية بعد أن سلبت هذه الحكومة حق القضاء الديني عن الكنيسة وأخذت على عاتقها التشريع والقضاء على أمور الدين . ولقد أدى هذا في آخر الأمر إلى زيادة نفوذ وتلقف الحكومة المدنية الأمر الذي أدى بطبيعة الحال إلى قيام حركات تنافس الطغيارين والدكتاتورية المدنية .

د - مناهضة الطغاة

كان من آثار حركة الإصلاح الديني تمهيد وتأييد نظم الحكم المطلقة وقيلام
الحكام الطغاة ، ولقد ساعد على هذا صنف مركز الكنيسة وتفتتها وانقسامها
وانتقال الكثير من وظائفها المنوطة بها إلى أيدي الحكام الديويجن . والحق أن
هذا لم يكن متاحا في الدول التي آمنت بالبروتستانتية وحسب بل إنه كان مشاهدا
أيضا في الدول التي تمسكت بالكاثوليكية ، حيث عملت المجتمعات الكاثوليكية
على تقوية وتمهيد السلطة للدينية فيها أيضا . ولقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى
قيام الدول القومية national states ، وقد سادت هذه الدول جميعا سواء
أكانت كاثوليكية أو بروتستانتية الروح الدكتاتورية وحكم الطغاة .

وكرر فعل هذه النزعة السائدة ظهرت الكثير من الأعمال والفلسفات
السياسية التي تناهض حكم الطغاة وتنادى بالحرية .

ولعل أهم عمل في هذا الصدد هو ذلك الذي قدمه هوبز لاثبت

* ظهر مثلا عمل Francis Hotilio الذي أسماه Franco-Gatman عام ١٥٧٢ وقرر فيه أن فرنسا لم تهب للأبلا للوثاكي مآسوال معورما وانما كانت تفتار ملوكها
وانظر عمل حكم وفقا للقانون ، كما ظهر عمل George Buchanan وهو عبارة عن رسالة
عنونها on Sovereign Power Among the Scots أظهر فيها أن الحاكم يجب أن
يأقرب من طريق الامانة الذي يريده باتباع القانون واحترام الشعب وممارسة الحكم العادل ، كما ظهر
عمل الفيلسوف الأسباني Juan de Mariana وعنوانه Ov. Kingship and the
education of a King عام ١٥٩٦ ذهب فيه إلى تأكيد حق التوروة والفضا . على
الحاكم الطاغية ، كما ظهر عمل Johannes Althusius وموافقى أضاف وعنوانه
Systematic politics الذي أيد به النظام السياسي والاجتماعي القائم على فكرة التضامن .

Hubert Langue (١٥١٩ - ١٥٨١) أو فيليب دو بلويس - مورني philippe Duplessis-Mornay (١٥٤٩ - ١٦٢٢) وهو تلميذ لابن خيت تحت اسم مستعار هو اسم ستيفن جويوس بروتوس S. J. Brutus أما اسم هذا الكتاب فهو « الدفاع عن الحرية ضد الطغاة » *Vindiciae contra tyrannos* والذي وضعه باللاتينية عام ١٥٧٩ وترجم إلى الفرنسية عام ١٥٨١ والمجدي بالذكر أن هذا الكتاب قد وضع سواء بلغته الأصلية أو بلغته المترجم إليها في سويسرا قلعة الأحرار والحرية في أوروبا في ذلك الوقت .

ويعالج هذا الكتاب *Vindiciae* أربعة موضوعات رئيسية ومنها مؤلفها على هيئة أربعة أسئلة : السؤال الأول هو : هل تربط الرعية بطاعة أميرها حق ولو عمل بخلاف قانون الرب ؟ ويجب المؤلف هنا بالرفض ويرى أنه من حق الرعية عدم طاعة أميرها أو حاكمها إذا عسرج عن قانون الرب كما هو مرسوم في الإنجيل^(١)

* اختلف النقاد حول نسبة هذا الكتاب إلى مؤلف واحد بنيت : بينا يرى باركر Barker في مقاله عن *The Authorship of the Vindiciae Contra tyrannos* في مجلة (no. 2 1930) *Cambridge Historical Journal* أن هوبرت لانج هو مؤلف هذا الكتاب ، وبذهب G. T. Ysselsteyn في مقاله عن *L'auteur de l'ouvrage Vindiciae contra tyrannos* وللتشوري *Revue philosophique* إلى أن هذا الكتاب من عمل هوبرت لانجيت وفيليب - دو بلويس - مورني معاً .

أما السؤال الثاني فلا يتعلق بحق عدم الطاعة بقدر ما يتعلق بحق المقاومة .
وبصيغته المؤلف على النحو التالي : هل من حق الرعية أن تقاوم أميرها إذا أخل
بقانون الرب وخرب الكنيسة ، وهل تستند مقارعتهم تلك إلى سند قانوني ،
وبأى طريقة يقاومون الأمير وإلى أى مدى ؟ والواقع أن الإجابة على هذا السؤال
إنما تعود بنا مباشرة إلى نظرية التعاقد التي تقسام بين الله وبينه الملك وبين
الشعب . وهذا التعاقد يكشف لنا في واقع الأمر عن نوعين من التعاقد (١) ؛
التعاقد الأول يقوم بين الله من جانب وبين الملك والشعب معا من جانب آخر
باعتبار أن الملك والشعب من مخلوقات الله . أما التعاقد الثاني فيقوم بين الملك
من جانب وبين الشعب من جانب آخر على أساس أن يطيع الشعب الملك طالما
كان حكمه عادلا وملزما بالقانون وجدير بالذكر أن هذين العقدين قد اشتقيا
للمؤلف من العهد القديم Old Testament .

وتقوم أهمية العقد الأول من هذين العقدين على الحقيقة القائلة بأن مسؤولية
الملك لا يمكن أن تتحقق إذا أخل بما تمهد به أمام الله وأمام الشعب من صيانة
للتعتقدات وحماية للدين وتأكيدهم للعقوس والأخلاق . وعقاب الملك حينئذ
يكون عقابا إلهيا ينتج عنه في النهاية اختيار الله لحاكم آخر . أما فيما يتعلق بالعقد
الثاني فإنه إذا أخل الملك بالتزاماته وتعهدهاته التي قطعها على نفسه أمام الشعب
والتي اشترطها عليه الشعب ، فإنه من حق الشعب أن يعلن الثورة عليه ، وأن
يطيح به . وبديهي أن التزامات الملك أمام الشعب يمكن بلورتها في ضرورة تلزمه
للمدالة وتمسكه بالقانون الإلهي .

أما السؤال الثالث الذي وضعه مؤلف *Vindictae* فهو يتعلق بحق المقاومة في مجال آخر غير المجال الديني ، ويصينه المؤلف على النحو التالي : هل من حق الرعية أن تقاوم أميرها أو حاكمها الذي يعبد بالدولة ويقودها إلى الخسراب والتدمير ، وهل تستند مقاومتهم تلك إلى القانون ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تظهر براعة صاحبها وقدرته على البرهنة السقراطية المنظمة على فكرة سيادة الشعب وقوته بفضل ما يتمتع به من لمسات إلهية ، وبفضل ما يمثل بدخله من قوة دينوية تجعله مصدر كل السلطات ؛ فالشعب ليس عبداً عاجزاً لذلك ، كما أن الملك ليس سيذاً آتراً للشعب تنفج من داخله كل السلطات ؛ وإن الملك أو الحاكم ليس إلا أداة تحقق عدالة ونفع ومصلحة الشعب بأسره ، وهو لم يأت هكذا بدون أمر الشعب ، كما أنه لم يولد وفسدق رأسه باج الحكم ، إن الله قد اختاره وتمناه الشعب معه ، يقول مؤلف *Vindictae* : لا يولد أحد ملكاً ، ولا يمكن أن يوجد هذا بدون شعب ، وعلى العكس من ذلك يمكن أن يوجد شعب في ذاته بدون ملك ، كما أن الشعب يكون سابقاً دائماً على أي ملك ، ويقول في نص آخر : تصنع الشعوب الملوك ، هؤلاء يستمدون سلطاتهم من الشعب ، وعلى الرغم من أن الله يختار الملوك ؛ إلا أن موافقة الشعوب وتطوعهم ضرورية ، ويقول في نص ثالث : إنه لمن الواضح أن الإنسان الذي يولد حراً بالطبع ، ... ويكون ميثاً للأمر أكثر من الطاعة ، لا يمكن أن يختار الخضوع لأمر وإلزام القانون إلا إذا جاد عليه ذلك بغير أعظم .

ومعنى هذه التصور أن وجود الملك يكون مرتبطاً بوجود الشعب وموافقة ، وأن الشعب هو صاحب السيادة الحقيقية والأصلية ، وأن الناس يولدون أحراراً وحرشهم ملكهم ، وأن اختفائهم على التنازل من جزء من حرياتهم لا يتم إلا لقاء تحقيق خير أعظم ومصلحة أوثق .

تتفق صاحب الـ *Vindictae* بما أسماه سيفيكا بالمصر الذهبي للجمعات ؛ ذلك المصر الذي لم تظهر فيه الحاجة إلى قيام الحكومات لانعدام الممتلكات ورأى أن الحكومات قد قامت حينما بدأ النزاع والفتاق بين الناس حول الممتلكات ، وسوف لرى مثل هذا الرأي عند جون لوك وروسو وماوكس فيما بعد .

والواقع أن المبدأ الحقيقي الذي يفسر كل العلاقة القائمة بين الملك وبين الشعب إنما نجدته متمثلة في العقد الثاني ، ففي هذا العقد يسأل الشعب الملك : هل يمكن أن تقيم حكمتك على العدالة ، وهل يمكن أن تملك بالقانون ؟ ويجب الملك : نعم سوف أفعل هذا ، وحيثك يملن الشعب أنه سوف يطيع الملك طالما ظل ملتزما بما وعد به . ومعنى هذا أن موافقة الملك تكون مطلقة غير مقيدة ، بينما تكون موافقة الشعب مشروطة بأن يلتزم الملك بالعدل والقانون ومن ثم فمجرد إخلال الملك بما تعهد به يكون للشعب حق الثورة عليه وخلعه وإسحلال غيره كله عن طريق التعاقد .

من صاحب الـ *Vindictae* بين نوعين من الطغاة : الأول يمثل أولئك الذين يستولون على الحكم بالبطش والقوة وإراقة الدماء ، والثاني يمثل أولئك الذين تعاقدوا مع الشعب وتصدوا على الحكم العادل وانتهاج القانون ثم خرقوا ما تعهدوا به ونحووا إلى طغاة .

ولشعب حق مقاومة النوعين معا ، النوع الأول يقاومه كل فرد أيا كان مستمينا بالقانون الإلهي أو بقانون الشعوب ، أو بالقانون المدني ، أما النوع الثاني فإن حق المقاومة يكون منوطا بالشعب كله الذي تعاقد وانفق معه قبل أن يصبح الملك طاغية .

أما السؤال الرابع والأخير الذي وضعه مؤلف الـ *Vindictae* فهو يتعلق

بمساعدة الدول المجاورة التي تترضى لطفيان ديني أو مدني . ويرى المؤلف هنا أن من حق الحاكم بل ومن واجبه أن يتدخل لتجدة جيوشه ومساعدتهم على الخلاص من طغيان وبطش حكامهم .

تعرضت Vindiciae إلى فكرة سيادة الشعب، وأنه صاحب الكلمة العليا وإلى حق الثورة ضد الطغاة ، وإلى فكرة التعاقد ، وإلى تأكيد الحرية . وسوف يكون تلك الأفكار آثارها العامة على فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز - لوك - روسو) وعلى غيرهم من فلاسفة ومفكرى السياسة المحدثين والمعاصرين .

٥ - فلسفة السياسة عند بودان

نرجع مكانة بودان كفكر سياسي إلى مؤلفيه الرئيسيين ، منهج في الفهم

« كانت Vindiciae ولا زالت مثار نقاش طويل ، وسكاثرت حولها الأبحاث ، نذكر منها تلك الترجمة الدقيقة التي كتبها Harold J. Laski والتي أضاف إليها مقدمة تاريخية تحليلية تحت عنوان (Defence of Liberty against Tyrants (London 1924) ودراسة Hubert Languet (Paris 1856) من Chevreul, Henry حيث مرجع مؤلفها على دراسة حياة هوبرت لانغيت وأعماله ثم ناقش مؤلفه Vindiciae ودراسة Weill, Georges من Les theories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion (paris 1891) حيث أكد المؤلف مثا على النظام الاستعراضي المنصرو وليس الكاثوليكي الذي ساد كتاب Vindiciae ومقالة Armstrong, E (January 1891) في English historical review IV من The political theory of Huguenots حيث أكد المؤلف التأثير الواسع الذي تركه كتاب Vindiciae في إنجلترا وفرنسا .

« جان بودان Jean Bodin قانوني وسياسي فرنسي عاش ما بين عامي ١٥٣٠

الميسر للتاريخ، - الذى وضعه عام ١٥٦٦، و ستة كتب من الدولة، الذى وضعه عام ١٥٧٦. الكتاب الأول يركز فيه بودان على تفسير وبيان مفردى التاريخ، والكتاب الثانى يركز على بيان طبيعة الدولة. وبودان حين يتم بدواسة التاريخ، إنما يصيب إمتامه بالدرجة الأولى على التفسير أو التليل العقلى للتاريخ، لا على الحوادث وتمامها التاريخى.

والإنسان عند بودان يصنع حوادثه، ومن ثم فهو يصنع تاريخه على الرغم من تأثير بعض العوامل كالمناخ والأمطار والرياح والطبوغرافيا... الخ على مجريات الحوادث التاريخية. ومن ثم استنتج بودان أن البيئة الطبيعية يكون لها تأثير على الإنسان وتاريخه وبالتالى على إتمامه السياسى جزء هذا التاريخ. وعلى هذا يكون بودان أول من قدم فلسفة للتاريخ بالمعنى الحديث، فلقب أخصى من التاريخ تلك الضرورة اللامعقولة التى نادى الكثيرون بأنها العامل الحاسم فى مجريات الأمور التاريخية، كما أبدع عن دواسته ذلك القدر الأهمى الذى يوجه مصير الإنسان كما ظن غيره من المفكرين. واكتفى بدواسة التاريخ الإنسانى باعتباره علما إنسانيا بحتا، يمكن تناوله تناولا عقليا صرفا، يبين علله وأسبابه الحقيقية، ويوضح مساره المعقول الغير مرتبط بالقدر الأموج أو بالضرورة التحكمية المبياه. التاريخ عند بودان ليس تسلسلا أهمى من حوادث متتالية لا رابط بينها ولا ضابط، ولكنه إنعكاس عقلى لحضارات وثقافات ونظم إنسانية تمت وترعرعت ثم أضمحلّت وماتت لموامل إنسانية، ولبراعى تخضع لضرورات عقلية محكمة.

كما أن مؤلف بودان ، سنة كتب من الدولة ، يد كذلك أول مؤلف عن علم السياسة ، بالمعنى الحديث أيضا (١) . فقد كانت اهتمامات بودان السياسية منصبة على التصدية الملئ الظواهر السياسية ، وعلى عبارة إقامة لنق سياسي قائم على المعرفة العلمية وعلى مبادئها ، غير ناظر إلى قوى غيبية أو لاهوتية . ولقد حاول بودان وضع منهج فلسفي من أفكار سياسية . وترجع أهمية الكتاب إلى أنه أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من مقل اللاموت والكتاب عبارة عن دفاع عن السياسة وعن الحكم الموقر كى ضد الأحزاب ، وبشكل الإنتاج الفكري الرئيسي لمعدد من المفكرين المتدينين الذين عرفوا باسم السياسيين ، والذين رأوا في السلطة الملكية أساس الوحدة والنظام ، ولذلك بذلوا كل جهد لجعل الملك مركزا للوحدة الوطنية يعلو بذلك فوق جميع المذاهب الدينية والأحزاب السياسية . وأهم ما يميز مذهب هذه الطائفة هو فكرة القسام الدينية ، فهم على استعداد دائم للسلاح بوجود أديان أخرى داخل دولة واحدة ، إذ كان هدفهم هو الحفاظ على تماسك القومية الفرنسية حتى ولو ضاعت وحدة الدين . فكان كتاب سنة كتب عن الدولة ، يهدف إلى إقرار مبادئ النظام والوحدة التي يجب أن تحكم عليها دولة ذات سيادة .

لقد اعتقد بودان أنه يتبع في التاريخ منهجا جديدا يربط بين الفلسفة والتاريخ ، وهو كان يعتقد أن الفلسفة سوف تمسح من الجلود إذا لم يمس فيها التاريخ الحياة ، وأن التاريخ سوف ينهار إذا اقتصرنا على دراسته وكأنه مجموعة من الحوادث الإنسانية الفرادية المتتالية التي لا يضبطها العقل ، ولا تخضع بالتسأل للتفسير أو التعليل ومن ثم لا يكون له معنى أو معنى . إلا أن الحقيقة بمنتهينا أن نقرر أنه لم يكن لديه مذهب واضح يستعين به في ترتيب مادته التاريخية ، ففي لفاته تقتصر إلى التنظيم وتنطوي على غشير قليل من التكرار وعدم الترابط ،

هذا فضلا عن الأمثلة التاريخية والتعليقات والشروح التي تفسر الفاري في التفاصيل .

ولعل نظريته عن السيادة هي أول ما ساهم به بودان في الفكر السياسي . وعلى الرغم من أن هذه النظرية كانت موجودة في القانون الروماني ، إلا أن بودان كان أول من حدد هذه النظرية بدقة كاملة ، وكان أول من صاغها في فلسفة سياسية .

والدولة عند بودان «تتجمع من العائلات ومن ممتلكاتها المتركة ، وتحكم بواسطة القوى العقلية وبالعقل» . وأما ما يتضمنه ذلك التعريف هو تأكيد مبدأ السيادة ، وهو أهم جزء في فلسفته السياسية ، إذ أنه يرى في وجود السلطة ذات السيادة العلامة التي تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى التي تحكمها العائلات وليس الأفراد ؛ لأن بودان يرى أن الفرد لا يشكل أى أهمية في البناء السياسي ، وأن الفرد يكون له تأثير متى أنصهر أو اندمج بجماعة إجتماعية ، ولذلك رأى بودان أن الدولة ليست تجمعا من الأفراد ، ولكنها تتكون من جماعات إجتماعية متألفة . والعائلة هي الخلية الأولى في المجتمع ، وهي قد تؤلف جماعات تجارية أو كنسية أو أى جماعة أخرى ، ويتم تفاعل هذه التجمعات والأشكال الأخيرة عن طريق الصداقة أو القرابة أو العادة أو الاتفاق أو عن طريق روابط أخرى . أما الدولة فتتألف عن طريق القوة (١) .

وعلى الرغم من أن الأنثروبولوجيا الحديثة لم تؤيد هذا الاتجاه الذي ذهب إليه بودان ، والذي يمكن تلخيصه في أن القوة المسلحة هي العامل الفعال في السلطة

(1) Ibid : p. 168.

السياسية ؛ إلا أن الأبحاث المتزايدة استطاعت أن تجد الكثير من الحالات كانت القوة المسلحة بها العامل الرئيسى للسلطة (١) .

والسيادة عند بودان هي القوة العظمى المفروضة على المواطنين والأشياء (٢) . وهذه القوة ليست عظمى وحسب ، وإنما هي دائمة أيضا ، لأنها إذا كانت محدودة زمانا ومجالا فلنأبى أن تكون عظمى .

وبودان حين يشير إلى القوة العظمى يقصى من دائرة بحثه العناصر اللاهوتية ، ويرى هذه القوة مباشرة بالقانون المنصوص وحده ، وبممارسة القوة على الخارجين عليه ، وذلك لأن الأمراء والسادة متساوون في إطاعة القانون الإلهى والقانون الطبيعى ، وأن من يحاول الخروج عن هذين القانونين لا يمكن أن يهرب من القوة الإلهية . وأما محاولة التحرر من السيادة ، ومن قوتها الضاغطة ، فلأنما ينطبق على القانون الإنسانى المتحضر .

ولقد أصبح من الواضح أن بودان يدرك السيادة على أنها الإرادة الأعلى التى يمكن أن توجد فى المجتمع ، وأن الوظيفة الأولى والرئيسية للسيادة هى تطبيق القوانين على المواطنين والأفراد لأهل الممالك ، لأن الحكم منبع القانون . ولما كان نظام الحكم الأمثل يشتمل فى الموناركية ، أى حكومة الفرد الواحد فلقد قامت عددة تساؤلات تدور حول تفيد الملك بالقانون أو عدم تفيده . ولقد أوضح بودان أن الملك لا يمكن أن يكون مقيداً بقوانين وضعا هو ، فسيادة الملك غير خاضعة لقانونه ، ولكن القانون الإلهى والقانون الطبيعى يمكن كل السادات بما فيها

(1) Ibid : p. 196.

(2) Ibid p. 166.

المملك ، فالملك إذن يشرع القانون الأرضى ولا يخضع له ، ولصكته لا يشرع القانون الإلهى ولا القانون الطبيعى . ومن ثم يخضع لها . إن القانون الديوى يقول بودان « يعتمد على إرادة ذلك الحاكم على القوة العظمى فى الدولة (أى الملك) وعلى ذلك الذى يستطيع أن يربط رعاياه بالقانون ، دون أن يربط هو بذلك القانون » (١) .

السيادة إذن هى سلطة عليا على المواطنين وعلى الرعايا لا يحد منها القانون ، غير أن بودان لم يشك مطلقا فى أن الحاكم مقيد بقانون الرب وقانون الطبيعة ، وبرغم تمريره للقانون بأنه حمل نأشوء من إرادة الحاكم ، لم يفترض أبدا أن فى إمكان الحاكم أن يخلق الحق بمجرد نزوة أو رغبة أو هوى ، ذلك أن الحاكم يخضع لقانون الطبيعة الذى يقف فسوق البشر ، ويضع الحق مستريات معينة لا يمكن أن تنتهك ، ومراعاة هذا القانون هى التى تميز الدولة الحقيقية عن مجرد العنف ، فكان الملك الصالح فى رأيه هو الذى يطيع قوانين الطبيعة ، أى يحكم رعاياه طبقا لمعادلة الطبيعة ، كما يطيع رعاياه القانون الديوى الذى وضعه هو .

وفلسفة بودان السياسية تركز أساسا على نظريته ذلك فى السيادة ، فلقد عرف العالم بودان من ثنايا هذه النظرية ، ولكنه يضيف إلى تلك النظرية آراء أخرى ، وذلك لى يقيم لسفا سياسيا متكاملا ، فلقد كان واحدا من الفلاس الذين أشاروا إلى ضرورة التمييز بين الدولة وبين حكومة الدولة ، ولذا فلقد اتفقد أرسطو بأنه لم يميز بوضوح كاف بين الدولة وبين الحكومة . ولقد أوضح بودان أنه ليس من الضروري أن يتفق شكل الحكومة مع شكل

(1) Cooker : Reading in political philosophy (1938) p. 377.

الدولة . فشكل الدولة يتحدد طبقا لعناصر السيادة للوجود فيها ، ومن ثم يتشكل على ثلاثة أنواع هي الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية . وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة قد تكون له حكومة من شكل مختلف ، فالدولة الديمقراطية مثلا قد يكون لها حكومة موناركية ، وهذا يتضح في إنجلترا ، فهي دولة ديمقراطية ولكن لها حكومة موناركية تمثل في الملك أو الملكة . كما أن الحكومة الجمهورية قد تكون السيادة فيها في يد شخص واحد هو رئيس الدولة (١) . ولقد فصل بودان النظام الموناركي للحكومة ، بينما لم يحدد أى تفضيل لأى شكل بالنسبة للدولة (٢) .

ومعنى هذا أن بودان قسّم ثلاثة أشكال فقط من أشكال الدولة هي الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية . ولقد أقام هذا التصنيف على أساس عددي ، فحينما تكون السيادة في يد فرد واحد تكون الدولة موناركية ، وحينما تكون السيادة في يد أفراد قلائل فإن الدولة تكون أرستقراطية ، أما حينما تكون السيادة في يد الأغلبية أو في يد كل المواطنين فإن الدولة تكون ديمقراطية (٣) .

ليس ثمة دولة مختلطة النظم إذن ، وليس ثمة ما يدعو إلى قانون مختلط كذلك الذى نادى به بوليبيوس وشيخرون .

ويرى بودان أن الدولة كالفرس ، تولد ، وتنمو ، وتزدهر ثم تضعف وتندثر وتموت ، وأن الثورة والتغير في المجتمع لا يمكن أن يقوما إلا إذا تغير

(1) Maxey : Political philosophies. p. 109.

(2) Ibid : p. 170.

(3) Danahag : political theories, Book 5.

شكل الحكومة ، وتقنيت بالتالى السيادة فى المجتمع (١) . ومعنى هذا أنه إذا حدث تغير كلى فى القوانين ، وفى الدين ، وفى التجمعات الأخرى ، وتركيباتها ، فإن هذا لا يكون ثورة ولكن حينما تغير القوة العظمى من مواركية إلى استقراطية مثلا فإن هذا يعد ثورة حقيقية على الرغم من بقاء القوانين والدين وسائر المنظمات الأخرى كما هى (٢) .

ولقد كانت نظرة بودان إلى الثورة علمية ، إذ قرأن ثمة عوامل طبوغرافية جغرافية تساهم فى إحداث الثورات ، وهنا يقرر Maxey أن بودان كان حديثا بصورة أكبر من كثير من المفكرين المحدثين (٣) .

ولقد أحلى بودان فلسفته السياسية بعدا حديثا عندما تناول مفهوم المواطنة Citizenship . والمواطن عند بودان ليس إلأ رعية من رعايا الدولة ، ليس له حق المشاركة فى الحكومة ، وليس له أدنى قوة ، كما أنه لا يقف على قدم المساواة مع الأعضاء الذين يمارسون السيادة فى المجتمع ، وليس على المواطن عند بودان إلا واجب الطاعة وحسب . يقول دالنج : ليس المواطن هو العنصر الأول فى البناء السياسى ، إذ العنصر الأول يتمثل فى العائلة ، والمواطن ليس إلا راعى العائلة فى علاقاتها المتنوعة وحسب (٤) . أما تعريف بودان للمواطن فهو ما يلى : « المواطن هو الإنسان الحر الذى يمتنع السيادة وقوتها ، تلك التى تتبع من شخص آخر غيره » (٥) وليس المقصود بلفظ حر هنا حرية الانتخاب،

(1) Maxey : political philosophies. p. 170

(2) Denning : political theories. Book. II. p. 110.

(3) Maxey : political philosophies. p. 170.

(4) Denning : Political Theories. Book. II. p. 67.

(5) Ibid : p. 62

أو حرية الآراء ، أو الحرية بالمعنى السياسى الواسع أو الضيق ، أن الحرية هنا لا تعنى أكثر من عدم كونه عبدا من العبيد وحسب . ومعنى هذا فى عصر بوردان أن العبد ليس مواطنا .

لقد أثر بوردان بفلسفته السياسية تلك فى مفكرى القرن السابع عشر ، ذلك أن التاريخ السياسى لهذا القرن كان يدور حول مشكلة السيادة التى كان بوردان أول من حددها بكل دقة ووضوح . (١) بل إن أفكاره عن السيادة ألهمت فى مفكرى القرون ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ حيث قامت الدولة القومية ذات السيادة ، ولم تستطع الحرب العالمية الأولى ولا الثانية أن تقضى على سيادة الدول القومية (٢) .

يقول باركر : اتفق بوردان مع مكيافيللى فى نمط التفكير المتجه أساسا إلى الدائرة الدينية ، على الرغم من أن مكيافيللى قد نادى بالسيادة الإجرائية بينما نادى بوردان بالسيادة القانونية (٣) ويقول دانج : لقد سار مكيافيللى بعض الخطوات فى اتجاه البناء العلمى للسياسة ، أما بوردان فقد أكمل الحركة التى بدأها زميله الإيطالى (٤) .

أكد بوردان فى فلسفته السياسية على فكرة السيادة فى ضوء السلطة ، وأضفى طابعا علميا عصريا على نظرية القانون وأمدتها بنظرية عن المواطنة تتفق مع نظريته فى السيادة ، ونظريته فى القانون ، كما رسم لنا صورة واضحة عن الثورة ومسارها الذى يتفق مع مسار الدولة من نمو وازدهار إلى انحلال

(1) Murrey : The history of Political science from plato to the present. p. 186.

(2) Maey : Political philosophies. p. 173.

(3) Parker, E. : Principles of social and political theory. p. 15

(4) Dunning : political theories, vol ii - pp. 120-121.

وموت ثم نمو وازدهار وهكذا ، وبين أن الثورة لا تتم إلا إذا تغيرت عناصر
السيادة المسيطرة على الدولة من موناكية مثلاً إلى ديموقراطية ، أو من أوستقراطية
إلى ديموقراطية وهكذا . وعلى هذا النحو ترابط نظريته عن الثورة بنظريته
عن السيادة ، وعن القانون ، وعن المواطن في نسق سياسي متكامل البنيان ولهذا
نجد دانتج يقرر أن فيلسوفاً مثل بودان ، لا يمكن إلا أن يحتل مكاناً بارزاً في
فلسفة وتاريخ السياسة ، لما جاء به من نظرية متكاملة ^(١) ، فلم يركز على جانب
دون آخر وإنما قدم لنا نسقاً سياسياً متكاملاً .

(1) Ibid : p. 120.

• هناك دراسات عديدة تناولت لشكر بودان السياسي فنذكر منها ، دراسة
Bendrillart; H من (Paris 1853) Bodin et son temps حيث أثار اللذان
في الجزء الأول إلى الأفكار السياسية والاقتصادية التي سادت القرن السادس عشر ، ثم عرض
في الجزء الثاني إلى حياة بودان وأعماله ، ثم قسم تحليلاً وأانياً لكتاب بودان Six books
on the state . كما ننسكدر دراسة Jean Bodin : من Chauviré, Roger
autour de la " République " (Paris 1914) ودراسة Jean Bodin et le droit public comparé (Paris 1933)
من Reynolds, B. Proponents of limited Monarchy in 16 Century France من (New York 1931)
Francis Hotman حيث خصصه صاحبه لمرضى الأفكار
Jean Bodin والدراسة المتأخرة التي حلل فيها صاحبها Shoppard, Max Adams
Sovereignty at the يدور القانون عند بودان وعنوان هذه الدراسة
Cressaroads : A study of Bodin وذلك في مجلة Political Science Quarterly
A working theory of Dickinson من (December 1930) xiv ودراسة
Sovereignty في مجلة Political Science Quarterly xliii (March 1928)

الفصل الخامس

الفكر الفلسفي السياسي في العصر الحديث

- ١ - تقديم
- ٢ - الفكر الفلسفي السياسي عند موبو
- ٣ - فلسفة السياسة عند أسيتوزا
- ٤ - الفكر الفلسفي السياسي عند لوك
- ٥ - الفكر السياسي عند مونتسكيو
- ٦ - نظرية روسو السياسية
- ٧ - الفكر السياسي المحافظ عند بيرك
- ٨ - فيلسوف الحرية : توماس بين

الفصل الخامس

الفكر الفلسفي السياسي في العصر الحديث

١ - تقديم

تميزت الحقبة الحديثة من تاريخ الفكر الفلسفي السياسي بمحاولة تشييد فلسفات وأساق سياسية متكاملة تنفصل على قسم وساق مع سائر الأساق العلمية والاجتماعية والأخلاقية والميثاقية والاقتصادية والسيكولوجية . وحاول معظم فلاسفة هذه الحقبة الوصول إلى أصول الدولة وكيفية قيامها وغايتها وأركانها وأشكالها .

ولقد دار الفكر الفلسفي السياسي الحديث على ثلاث محاور رئيسية هي الحرية والسيادة والمقد الاجتماعي أما مفهوم الحرية فلا تكاد تخلو فلسفة سياسية حديثة منه ، تحدث عنه هوبز Hobbes فأوضح أن الحرية الحقيقية يجب أن تتحدد بالقانون وأن تخرج عن تلقائيتها المزعومة ، وربطها اسبيوزا بالعقل ، إذ الحرية الحقيقية عنده يجب أن تكون تابعة عن حكمة العقل لا عن فوضى الميول والأهواء ، وأدجها مونتسكيو في كتابه روح القوانين بالقانون ذاته ، وأعتبرها روسو وديعة إلهية في قلوب البشر ، واستحسن الحرية العامة عن الحرية الانانية الفردية ، ووصفها لوك بأنها سمّة من سمات الإنسان عليه أن يحافظ عليها ويطالب بها ويؤد عنها باستمرار ، وحاول بيرك أن يقرنها بالحكم الموروثي وأن يحددها بالنسبة إلى الشعب ، أما بين فكان فيلسوف الحرية في كل كلمة من كلماته وكل فعل من أفعاله .

وبالمثل تناول الفكر الفلسفي السياسي الحديث مفهوم السيادة ، فذهب البعض إلى أن السيادة تكون مطلقة وغير مقيدة بالنسبة إلى الحاكم (هوبز - بيرك) وذهب

الأكثرية إلى أن الشعب هو المصدر الأصيل للسيادة ، وأن سيادته لا تباع ولا تدرى ، وأن الحاكم يجب أن يعبر عن روح الأمة وعن إرادتها الكلية العامة (لوك - روسو - مونتسكيو - أسينوزا - بين).

إلا أن المفهوم الرئيسى الذى صبغ هذه الحقبة الحديثة بلون خاص هو مفهوم العقد الاجتماعى . ويمكن القول بصفة عامة بأن من تحدثوا عن هذا المفهوم بعمق وتوسع بحيث يمكن وصف فلسفتهم السياسية بأن فلسفات العقد الاجتماعى هم : هوبز ولوك وروسو . ومع هذا فلقد أقرت كل من أسينوزا وبين بنظرية العقد الاجتماعى ، كل من وجهة نظره الخاصة . ويجب أن نشير هنا إلى أن منظور هؤلاء جميعاً لنظرية العقد الاجتماعى قد اختلف من الواحد إلى الآخر فى تصوير حالة الطبيعة الأولى ، وفى مكونات العقد الاجتماعى ، وفى النتائج التى يمكن أن تستخلص منه .

وبالإضافة إلى هذا فلقد ظهرت فى هذه الحقبة للمعاصرة من تاريخ الفكر الفلسفى السياسى أفكار سياسية أخرى مثل فكرة فصل السلطات ، والإرادة العامة والحقوق الطبيعية ، والحقوق المدنية ، وروح القوانين ، والمؤسسات الدستورية والدين الدنى ، والحرية العامة . كما شاهد هذا المصير قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية ، وتدهيم الانجماحات الديمقراطية . فكان عصرنا غنياً خصباً بأفكاره ونظرياته وفلسفاته السياسية .

٢ - الفكر الفلسفي السياسي عند هوبز

اتسمت فلسفة هوبز ، بالطابع المادى الميكانيكى ، فانعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسى ونظريته الاخلاقية ، وكانت الهندسة هوائيه ، شدة إلها منهجها الدقيق ، الذى يعتمد على فكرة النسق الاستنباطى Deductive System ، ذلك النسق الذى يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضاياء ونظريات ، بحيث يمكن رد كل نظرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات ، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماما على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق . ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الاستنباطى حدا جعله (يعتقد أنه فى الإمكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسى الاستنباطى ، (١) .

ولقد أتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطى فى كتابه ، التتين ، أعظم كتبه بوجه عام ، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسى على وجه خاص . فمسل غرار النسق الاستنباطى أقام هوبز كتابه التتين ، فقسمه إلى قسمين : الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبيدييات تحدد بكل دقة كل التصورات التى سيتعرض لها . والثانى عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تعمل القارى مباشرة على الوصول إلى النتائج التى يتوخاها هوبز (٢) وهو فى سبيل إقامة نظريته

• توماس هوبز Thomas Hobbes : فيلسوف انجليزى عاش ما بين عامى ١٥٨٨ - ١٦٧٩ . ومن أشهر كتبه كتاب التتين The Leviathan .

(1) Maxey ; Political philosophies- p. 219.

(2) Dunning ; Political theories Book II p. 265.

السياسة على هذا النحو الاستباطي لم يفعل كثيرا بأحكام الفلاسفة ، ولا بمسار التاريخ الإنساني .

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعا لإدماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة ، فالعرة في شئ أجوانها كل واحد متكامل . ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء : أولا يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحركته ؛ وثانيا يتعلق بالناحية السيكولوجية المديدة للكائنات البشرية ، أما ثالثها وآخرها فينتقل بالجسم الصناعي الذي ندهوه باسم المجتمع أو الدولة . ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هي الحقيقة المختلفة تماما في الطبيعة ، فإذا ما انتقلنا إلى الإنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الإحساس والشعور والفكر مامور إلا أسلوب من الحركة ، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العنصر الذي يأمره الدماغ بالحركة إلى سلوك معين متوافق مع شئ خارجي . والحكام بالنسبة لرواياه هو كركيز الدماغ بالنسبة للإنسان وهو الذي يفتح القوانين ، ويوجه رواياه ، ويصرم بما يحقق لهم سلمهم وأمنهم .

ومعنى هذا أن السياسة ترتكز على علم النفس كما تأخذ في اعتبارها العلوم الطبيعية الدقيقة . فالسياسة ترتكز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الإنسان ، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل ، كما أن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء للحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلمهم . كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقسوة والحركة ، وقد استمار هوبز هذه المفاهيم وأدخلها في مذهبه السياسي كما سيتضح ذلك فيما بعد .

لم يتم هوبز وهو يصور حال الطبيعة الأولى للإنسان *The state of nature* بأن بين مجريات الأمور التاريخية ... لقد ركز فقط على الاستنباط العقلي الذي أخذ فكرته من الهندسة الإقليدية ، ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن طريق الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله ، والأفعال الإنسانية تشير إلى قوة ديناميكية دائمة من الرغبة التي لا تترقف إلا عند الموت (١) .

ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد في تحقيق رغباته ، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقاً للتكوين البدني ، والمستوى الثقافي والخبرة ، ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم . ولكن المساواة لا تكون تامة ، حيث أن الأقوياء بدناً ، والأذكياء عقلاً يتأثرون بالأغلبية القسوى من الثروات والامتيازات ، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليل الحيلة والذكاء إلا القليل . وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس في حال الطبيعة امتازوا بالمساواة ، أي أن كل إنسان كان مساوياً لكل إنسان آخر (٢)

ولقد نتجت حالة الضلال تلك في سبيل البقاء ، والمحافظة على الذات ، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هي :

- ١ - المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل تحقيق الرغبات .
- ٢ - الخوف الدائم ، والإحساس المستمر بالخطر ، والريبة والفك ، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء .
- ٣ - اشتهاؤ الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كفضخص أعظم تفوقاً ومجداً .

(1) Hobbes : The Leviathan. ch XI,

(2) Dunning : Political theories Book II p. 209,

يقول هوبز : لقد كانت العلاقات في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل إنسان
تجر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد ، (١) . وأن هذا يؤدي
حتا إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع Awar of all-against all ما دام كل
إنسان عدو كل إنسان آخر ، لا يبقى إلا مصلحة الخاصة ومنفعة المنصب
وحسب . ولقد امتازت حياة الإنسان أيضا في تلك الحال الطبيعية بأنها كانت
منزلة ، وفقرية ، وقلقة ، ووحشية ، وقصيرة ، فأصبح الإنسان ذئب
للإنسان . يقول رايت : في حالة القطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسي ،
كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته ، ورضه نحو تحقيق لذاته ، على نحو أمان ،
لكن يعنى مالا ومجدا ، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه ، ولم تكن ثمة
قيم أو مش . لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحق فى الحصول على
ما ينبغى ، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع ، والنتيجة التى لا يمكن تحاشيها هى حالة
حرب الجميع ضد الجميع ، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو
يمكث خائفا من هجوم الآخرين عليه ، (٢) .

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التى كان عليها الإنسان الأولى
الخصائص التالية :

١ - لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ ، لقد كان الإنسان مدفوعا برغباته
وشهواته ونزواته الكامنة فيه ، ولم يكن فى الإمكان أن نقيس بمقياس ما أخلاقية
التعل أو عدم أخلاقية ، لأن ذلك المقياس لم يكن قد وجد بعد .

٢ - لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم ، فما دام القانون لم

(1) Hoober : The leviathan. Ch XIII.

(2) Wright : A history of modern philosophy' p. 63.

يوجد بعد ، فلا يمكن أن توجد العدالة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الإنسان وملكانه مثل الإحساس والانفعال ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد في الفسرد ، وإنما توجد العدالة متى ارتبط الإنسان بالآخرين عن طريق الدولة المشرعة للقانون .

٣- لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فرد واحد لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليا من ممتلكات ، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحفظها (١) .

لقد تميزت علاقات الإنسان بالإنسان بالريبة والشك وتوقع الحرب في كل وقت . يقول هوبز : حينما يقوم الإنسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه ، ويطلب حسن المصاحبة ، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب ، وحينما يكون في بيته يغلّق صندوق ثيابه . أنظر كيف يكون رأيه في الإنسان الآخر حينما يوصد أبوابه وأنظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمة حينما يغلّق صندوق ثيابه ... ألا يهبط هذا على إتهام الإنسانية بالأفعال ، تماما كما أتهمتها أبا بالكلية (٢) .

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى ، وهكذا رسم صورة الإنسان الأول... لقد كانت حال الطبيعة حال طمع وأناية وحرب ، وكان الإنسان منبع كل الشرور والآثام ... كان يصوب سلاحه باستمرار تجاه الآخرين ، وكانت عيونه لتتأرق مراقبة الآخرين ، وكان قلبه مغمما بالخوف والشك والريبة . وباختصار لقد كان ذليلاً يعيش في جماعة من الذئاب .

(1) Dunning : Political theories Book II, p. 271.

(2) Hobbes : The Leviathan, Ch Xlii.

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية *natural Rights* وبين القانون الطبيعي *natural Law* ، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تعبر إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود ، وهو غير مقيد بقيود خارجية .
بينما يشير القانون الطبيعي إلى ما هو أعمق من تلك الحرية ، إذ أنه يفهر إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تنوق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يصبه الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء ورغباته ونزواته أيا ما كانت ، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعي أن يشد بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته . إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لابد وأن تنتهي بحالة الحرب ، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكي يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة .

ولقد نتج عن هذا التصور الذي أتى به هوبز عن القانون الطبيعي ما يلي :

١ - إن القانون الطبيعي ، مادام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يتعاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر .

٢ - ولكي يتم هذا يجب أن يحذ كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية المنووحة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع مع الجميع .

٣ - يجب أن ينفذ البشر ما تعاقدوا وأتفقوا عليه .

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور ، فاجتمعوا وأتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ، وتنازلوا على أن يمسوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك كل الحقوق ، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن . وبذلك عدت الحياة في المجتمع خيرا ، على الرغم من أن الإنسان يضر فيها إستقلاله ، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال ، يكسب الأمن والطمأنينة ، والأمن خير لأنه يتقدما من يؤس حال الطبيعة ، حال الحرب ، ويتقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة .

إن الدولة تأتي إلى الوجود بطريقتين : الأولى بواسطة المؤسسات التي يتحدد بواسطتها الناس من لقاء ذاتهم . والثاني بواسطة حق التملك ، حينما يكون الباعث الوحيدة آتيا من قوة عظمى تتمثل في بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع . وكل من هذين الطريقتين يحملان في صميمهما معنى التناقد ، على الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعي الحقيقي (٢) .

والدولة كالتفرد تبنى الأمن والطمأنينة ، وتناهى عن الحرب ، ولكن الباعث الاجتماعي الذي اعتبره الفلاسفة الآخرون على أنه العلة الأولى للدولة ليس هو الباعث الوحيد ، ذلك أن المنظر يرى أن الباعث الاجتماعي يرتبط برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرى أيضا أن القوة العظمى تحمي فرد كل من أفراد المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام . هذه القوة العظمى التي تمثل عنصر السيادة في المجتمع تنشأ عن طريق تمثيل كل الأفراد لها عن إرادتهم وعن حقوقهم .

(1) Dunning : Political theories. Book II. p. 277.

يقول هوبز : « إننا نقرر أن قيام الدولة يتم حين توافق وتمتدد الأغلبية ، أو كل فرد مع كل فرد آخر ، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أولمعية ، في مقابل منحهم السلام والحماية » (١) . وما هنا يقول كل فرد لكل فرد آخر ، لقد أعطيت السلطة ، وتنازلت عن حقى في حكم نفسى إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة . على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذى ينصك ، والسلطة فى كل فعل يقوم به » (٢) .

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته ، وعن حقه فى حكم ذاته ، إلى ذلك الشخص الذى اختاروه لكى يمثلهم جميعا ، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة ، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تدوب فيها كل إرادات الأفراد ، أو تنصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة وقوة عظمى هى إرادة وقوة الحاكم . يقول رايت : « لما كان الإنسان يفتى الأمن والسلام ، ويخرج إلى البروب من الخوف والبؤس . فإنه نتج عن هذا أن كوّن الناس تنظيميا يقوم على الاتفاق بينهم بأن يصفوا عن إرادتهم وحقوقهم لإرادة الحاكم » (٣) .

مكدا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقد الاجتماعى Social contract التى يمكن تلخيصها بالقول بوجود اتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة فى يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون مقب الخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع للدلى المنظم . ويصف هوبز العقد الاجتماعى بأنه تعامد وإتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويضمنون لحاكم .

(1) Hobbes : The Leviathan Ch Xviii.

(2) Ibid : Ch Xvii.

(3) Wright : A history of Modern philosophy. p. 64.

وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تخضع لحدود أو قيود، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعى عما كان لهم من حريات وحقوق فى حال الطبيعة وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلا كاملا وغير مشروط، وإلا أسيح للفوضى النظرية أن تمود من جديد . ومن هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسرد ما أعطاه الحاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الإنسان بشيء لأنه لم يكن طرفا فى العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفا فى العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه أحفظ بهما ، ومن هنا فإن له أن يفضل ما يشاء .

وليس لدى الإنسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى السكامة . ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملا معترفا به ومن ثم توجد الدولة ، أو لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى .

ولهذا العقد الاجتماعى الملامح الآتية :

١ - أن المشتركين فى هذا العقد هم الأفراد ، وليس الجماعات من أى نوع ، وليس الناس بالمعنى العام النافض ، وليس أية سيادة كاملة ما كانت ... لأن الأفراد - وهم متساوون فى الحقوق الطبيعية - يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أو لا تكون مشتركة فى هذا التعاقد .

٢ - يجب أن تلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التى عينت السلطة يكون مادة رئيسية فى ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لممارسة الأقلية ، بل للحاكم كامل السلطة فى القضاء عليهم دون أن يكون لقرع هذا أدنى مسحة لاشريعة .

٦- إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الأمن الداخلي ، ومقاومة الخطر الخارجي مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي في الوجود الدائم للدولة (١) .

ويرى هوبز أن الدولة التي تأتي عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التي تأتي عن طريق المؤسسات ، فيما يقرمان معاً على طمس الخوف ، ولكن الخوف في الأول يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينما يكون في الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض (٢) . كما أن علاقة السيادة برعاياها واحدة في الترتيب .

يقول Maxey مقبلاً على فكرة العقد الاجتماعي : إن المجتمع السياسي تنظم يقوم على فكرة العقد الاجتماعي ، الذي ينظر الناس إلى الموافقة عليه لكي يهربوا من حالة الحرب والبلوى ، والحاكم ليس معترفاً في هذا العقد ، ولكنه مزودهم بذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر المعترفين في العقد على تحقيق مواده .. وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية (٣) .

•••

ولقد استعرض مسبقاً بعد ذلك تصور مفهوم السيادة والمفهوم الحرية في ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما ينتج عنها من قيام العقد الاجتماعي ، فقرر أنه المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة التي تملك

(1) Dunning : Political theories. Book II. p. 270.

(2) Hobbes : The Leviathan, Ch XX.

(3) Maxey : Political philosophies, p. 220.

سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية له أو لها في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . ويلتج عن هذا ما يلي :-

١ - كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل . أي ما كان من قيمة هذا الفعل . ويقرو هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقاً مع إرادة الله ، فإنه سيكون غير عادل إذا خرج على السيادة .

٢ - ولما كان العقد الاجتماعي بمثابة إتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه هذه عن حقوقها الطبيعية لمنصر السيادة فإن المنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد ، يبقى له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي . ومن ثم فيلتج أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللا عدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ - إن الأقلية التي لم توافق على انتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية وإلا فإن العدل إقامة الحروب عليها ، لأنها بعدم موافقتها تكون محفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع ضد الجميع .

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة ، ولا يجوز الاعتراض عليها ، أو سحب الثقة منها ، أو عدم إطاعتها من قبل أي فرد ، وهي تدعم ذاتها بقوة وهيبة ، وبوسائل متفاوتة تؤهلها لقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن . زوالها من ضرور الحالة الطبيعية^(١) ويمكن حصر الوظائف النوعية التي تستطيع أن تصل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلي :-

١ - ممارسة الحكم ابتداء من نظريات ومذاهب فكرية .

(1) Dunning : Political theories, Book II p. 283.

- ٧ - تأمين ممتلكات الأفراد ، وحفظها من اغتصاب الآخرين .
- ٨ - الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء .
- ٩ - إعلان الحرب والسلام مع الدول الأخرى .
- ١٠ - ممارسة السلطة في كل ما يتعلق بالدولة من اقتصاد وثقافة وتشريع وشرف وضع المكافآت .

أما الحرية liberty فهي تعني غياب الموانع الخارجية التي تعوق الحركة وفي نطاق الدائرة الإنسانية تمنى الحرية غياب الموانع التي تعوق الفعل الإنساني الصادر عن الإرادة. ولكن الإنسان بتخليه طوعية عن إرادته لقسوة العظمى أو السيادة فإن حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التي وضعتها تلك السيادة .

الحرية الفردية إذ لا ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التي ترجع بالإنسان إلى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحصنة ، تأتي عن الفوضى ، وتلتزم بقواعد المجتمع ، وقوانين السيادة ، كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الإنسان في العقد الاجتماعي بكل مراده ونصوصه .

أما حرية السيادة فهي مطلقة لا محدودة ، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعي ، لأن السيادة لم تكن طرفاً في هذا الاتفاق أو العقد .

وإذا لم يلزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعي ونصوص القانون ، وما رزى حريته الطبيعية ، وآثر عدم إطاعة السيادة ، والاعتراض على كل فعل وأمر ، إنقلب المجتمع حيثئذ من حال التمدن والتحضّر إلى حال الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحرب ، وإنتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

سعادة الفرد إذن وأمنه وطمأنينته مستمدة من الدولة ومن السيادة . وإياها ما كان من أمر هذه السيادة فإن خطرهما أقل مما لو انتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى . وإذا تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، بسبب ممارسة الأفراد الحرية التلقائية الطبيعية ، يخلو على السيادة أن تبقى بمطالباتها ، وتعدو عليها حماية الأفراد ، الفاية النهائية من العقد الاجتماعي ، وتنت ثم يترقب خضوع الأفراد لسيادة ، (١) .

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون Government and law ، وهو لم يحد على الإطلاق بين السيادة وبين الحكومة كما فعل بودان ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والاساسية التي ترتبط بالوجود السياسي يرمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها (٢) .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي ، اللواركية حينما تتركز السلطة في يد فرد واحد، والأرستقراطية حينما تتركز السلطة في يد هيئة حاكمة، والديمقراطية حينما تكون السلطة في يد الأغلبية . وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماما كما ذهب إلى ذلك بودان ، أما العلفيان والأوليغاركية والفوضى فليست أشكالا ، وإنما تكافؤ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموحسود في الدولة فيسمون اللواركية طغيانا ، ويسمون الأرستقراطية أوليغاركية ، ويسمون الديمقراطية فوضى . يقول هوبز : إن للذين أحضروا من اللواركية Monarchy يسمونها طغيانا Tyranny ، وأولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية Aristocracy يسمونها أوليغاركية Oligarchy ، وأولئك الذين أساءت اليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy (٣) .

(1) Ibid : p. 280.

(2) Ibid : p. 290.

(3) Hobbes : The Leviathan. ch xix.

وفي كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة ، وسائر الصفات المتعلقة بها ، في عنصر السيادة . واسكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذاك في تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين ، وذلك لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه ، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذا كان في يد الأغلبية لإردادات الشرور أكثر فأكثر أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يركز على فرد واحد^(١) يقول Maxey ، ولقد جذب هوبز الشكل الموناركي ، لأنه أكثر وحدة ونظاما وكفاءة من الشكلين الآخرين^(٢) .

أما الهيئات المختلفة التي قد توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفيذية ، فلأنها تستمد سلطاتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها وفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة .

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة ، ليس قانونا على الحقيقة ولكنه عبارة عن إستنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقي فهو كلمة يضمها الحاكم نتيجة له الحق في أن يأمر الجميع^(٣) . وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما رتبته لمصوص ومواد العقد الاجتماعي . فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذي لا ينزع هو لهذا القانون .

(1) Dunning : Political theories. Book II. p. 291.

(2) Maxey : Political philosophies. p. 227.

(3) Hobbes : The Leviathan. ch 27.

أما القانون الإلهي Divine law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله ، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعى Law of nature صادراً عن الله ، على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهي ، ولكن على مجموعة من المبادئ المؤسسة على العقل والأمر الإلهي المباشر الموجه لفنص معين أو لمجموعة من الأشخاص .
يكون بمثابة القانون الصحيح ؛ ويمكن تسميته بالقانون الإلهي الوضعي

Divine positive law

ويرى هوبز أن كل القوانين تحتاج إلى تفسيرات خصوصاً قانون الطبيعة غير المكتوب ، ويرى أن هذا التفسير يصبح قانوناً صحيحاً إذا تجسد في شكل أوامر نابذة عن الحاكم أو السيادة . فالسمة الأساسية لقانون ضد هوبز هي ارتباط القانون بالسيادة ، ذلك أن القانون لا يصبح قانوناً لأنه أثبت صلاحيته أو مقبولية ، ولكن لأنه تابع عن إرادة السيادة (١) .

ولكن إذا كان نجة تناقض ظاهر بين الأمر الإلهي وبين أمر الحاكم ، فأى أمر نقتب ؟ يجب هوبز بأن الأمر الإلهي يجب أن يسود كل سلطة ، ولكن هذا الأمر الإلهي لا يمكن أن يفهم إلا بواسطة العقل الإنسانى . ومن جهة أخرى فإن الأمر الإلهي إذا كان موجهاً إلى كل إنسان فيجب طاعته ، أما إذا ادعى الإنسان أو هيئة أنه تلقى أمراً إلهياً ، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث ؟

..

طبق هوبز المنهج العقل الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحي ، واستنتج بمسؤولاته عن الله والمعية والعبادة من أفكاره عن المادة والحركة والرفية

الإنسانية . ولم يكن هوبز ملحدًا ، ولكن إلهه كان مختلفًا عن إله المسيحيين (١)
يقول Maxey : لم يكن هوبز ملحدًا ، ولم يكن شاكًا ، ولكن منهجه ونظرياته
وأفكاره أقمت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة ، (٢)

لقد أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة ، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون
للمبادأة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة ، ولكنهم يكونون
هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية ،
وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد لأنه لا توجد دولة عالمية .

ليس هناك إلا حكومة واحدة ، وسلطة واحدة هي سلطة وحكومة الدولة ،
ولذلك فلقد انتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية
وأخرى ، روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدولة ، والثانية تمثل الكنيسة . يقول
هوبز : إن كلمة دنيوية ، وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكي يضالا الإنسان
ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة ، فليس ثمة إلا حكومة واحدة في هذا
العالم هي الحكومة الدنيوية ، وما عدا هذه الفكرة خطأ وضلال يفود إلى الحرب
بين الدولة وبين ما يسمى بالكنيسة ، (٣).

لقد كان هوبز أول فيلسوف إنجليزي يقدم نسقا سياسيا يقف على قدم وساق
مع الأساق الكبري في التاريخ ، ولقد رفت أعماله إلى منزلة كبار المفكرين
السياسيين ، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المفكرين ، سواء
من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها (٤).

(1) Ibid : p. 297.

(2) Maxey : political philosophies p. 219.

(3) Hoebes : the Leviathan. ch xxxix.

(4) Dunning : political theoria. Book II. p. 300.

ولقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيراً صادقا عن التفادموعة تيارات متضاربة في الفكر الأوربي، أثرت على فلسفة السياسة. ولقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماماً في الفكر، وحمل كل ما في وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية، تغطي جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري في ناحيته الفردية والاجتماعية.

يقول جيتل^(١) إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير صريح على الفكر السياسي الإنجليزي على الرغم من أن كرومويل تأثر بها في حكمه الدكتاتوري... إنها أثرت فيما بعد وباتحديد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على كتابات بنتام وأوستن، كما تأثر سينسر بتقريب هوبز للدولة بأعضاء الجسم الإنساني، كما أن اسپينوزا تأثر بهذه النظرية^(٢).

ويقرر رايت أن هوبز «كان واحداً من المؤسسين الأوائل لمذهب المقدم الاجتماعي»^(٣) ذلك المذهب الذي استلجج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدني المتحضر. والواقع أن هوبز قد زاد الفكر السياسي خصوصية^(٤) بآرائه عن حال الطبيعة، والمقدم الاجتماعي، ونظرية السيادة، والحرية، والحكومة، والقانون واستبعاد السلطة الكفية عن التأثير في مجريات الأمور السياسية التي يديرها الحاكم الديوي إدارة مطلقة من كل قيد.

(1) Gtettel, R.G. : History of political thought (1924) p. 221.

(2) Wright : A History of modern philosophy. p. 66.

(3) Mazy : Political philosophies. p. 235.

والواقع أن هوبز يختلف عن ميكافيللي ، فبينما صاغ هوبز فلسفة سياسية متكاملة ، اتجه ميكافيللي إلى الناحية التطبيقية أو إلى ما تسمى الآن بفن الحكم ، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة التي تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياه . ولذلك جاز لنا أن نقرر بأنه هوبز كان فيلسوفاً بينما كان ميكافيللي رجلاً سياسياً عملياً .

كذلك يختلف هوبز عن أرسطو ، فبينما ذهب أرسطو إلى أن الاجتماع الإنساني حالة طبيعية بين الناس ، وأن الإنسان حيوان سياسي ، يتجه إلى الاتحاد بغيره مكوناً الدولة بالضرورة ، نجد هوبز يقصر أن كل إنسان ينظر إلى نفسه نظرتة إلى كل مستقل ، ويعتقد أن له حقاً على جميع الأشياء يساوي حق الآخرين عليها ، وما نتج عن ذلك من بؤس وهول وقتل وتشريد ، ويترقب على ذلك أن الإنسان ليس اجتماعياً بطبعه ، وإنما الظروف والملايسات هي التي قادت إلى التعاقد مع الآخرين اضطراباً لكي يضمن لنفسه الأمن والطمانينة ، كل هذا يجعلنا نقرر مع جبهة المفكرين السياسيين بأننا لا يمكن أن نتجاهل هوبز ، ولا يمكن أن نتجاهله الأجيال القادمة .

* من هوبز وفلسفته السياسية يمكن إقراء أن يرجع إلى دراسة Warrender
The political philosophy of Hobbes, his theory of obligation
(Oxford 1957) وإلى دراسة Strass; Leo من The political philosophy of Hobbes; its basis and its genesis (oxford 1936) ودراسة
Robertson; G.C. ودراسة Hobbes (New york 1904) من Stephen; L.
من Hobbes (Edinburgh - London 1886) ودراسة Taylor; A. E.
Politique et من Raymond; P. ودراسة Hobbes (London 1938)
من Davy; G. philosophie chez Thomas Hobbes (Paris 1953)

٣- فلسفة السياسة عند اسبينوزا

نأثر اسبينوزا ، وهو في سياق عرضه لنظريته السياسية بفكرة العقد الاجتماعي Social contract التي نادى به معاصره هوبز والتي ظهرت بمس ذلك في الفلسفات السياسية لدى لوك وروسو ، وبديهي أن فكرة العقد الاجتماعي تستبوع التفكير في تصورات أخرى متصلة بها مثل فكرة الحقوقي الطبيعية natural Rights وفكرة القانون الطبيعي natural law وفكرة القوة الطبيعية

Peters; R. Thomas Hobbes et J. J. Rousseau (Oxford 1953) ودراسة
Landay; B. Hobbes (Penguin Books, Baltimore 1956) ودراسة
La cité de Hobbes (Paris 1930) ودراسة J. Vialatoux
Hobbes ; théorie de l'état totalitaire (Paris 1935) ودراسة
Liard; J. Hobbes (London 1934) ودراسة G. P. Gooch
Hobbes (British Academy, London, 1939) ودراسة J. Bowle
Hobbes and his Critics (London 1951).

* باروخ بنديكت دى سبينوزا Baruch Benedict de spinosa ولد في
أمستردام عام ١٦٣٢ من أسرة يهودية أسبانية الأصل هربت إلى البرنغال ثم إلى هولندا ،
و في مرحلة ثانية من حياته انتقل من اليهودية وأبند عنها ، ووفى عام ١٦٧٧ بمدينة لاهاي .
أهم مؤلفاته الرسالة اللاهوتية السياسية Tractatus Theologico - politicus وضمها عام
١٦٧٠ ، ومقالة السياسة Tractatus politicus وهو كتاب لم يتم اسبينوزا إلا جزءا
شظيلا منه ونشره غير كامل بعد وفاته ، وسكتاب الأخلاق ميرنا عليه بالطريقة الهندسية
Ethica ordine geometrico demonstrata التي يتكون من خمسة أجزاء رئيسية
بمهاة علي هيئة النسق الاستنباطي Deductive system .

The state of nature كما تستبج المودة إلى دراسة حالة الطبيعة الأولى
of nature وما ينتج عنها عن طريق التعاقد من إقامة الدولة .

عرف أسينوزا فكرة الحق الطبيعي بقوله: «أحق بالحق الطبيعي نفس قوانين الطبيعة أو قواعدها التي تحدث الأشياء وفقا لها ، أي بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها ... وعلى ذلك فكل ما يفعله الإنسان وفقا لقوانين الطبيعة يفعله بحسب طبيعي كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة ... » . ومعنى هذا أن أسينوزا يربط بين فكرة الحق الطبيعي وفكرة القوة الطبيعية ، فالإنسان مثله مثل أي موجود آخر لا يملك سوى قدرته الطبيعية التي تمنحه إياها الطبيعة وهو يستخدم قوته تلك في الاحتفاظ ببقائه ، والحفاظ على ذاته ، وله الحق في ذلك إذ الطبيعة تمنحه ذلك الحق أيضا ، إلا أن الإنسان يستمتع خلافا لأي موجود آخر بالقدرة على التنقل ، وهو من ثم يستخدم عقله في حفظ بقاء ذاته (١)

الحق الطبيعي لا بد أن يكون من ثم واحدا عند جميع الأفراد لأنه من نتائج الطبيعة ذاتها ؛ فلحق الجميع أن يعيشوا ويستنزوا في الحياة والبقاء ، ومن حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم تجاه كل ما يهدد حياتهم بالخطر والدمار ، ولكن أسينوزا يلاحظ أن الرغبة والقوة تتحرك في الحق الطبيعي ، وأن العقل يبدأ دوره حين ينتقل الإنسان من دائرة الحالة الطبيعية الأولى إلى الحالة المدنية حيث ينتقل الحق الطبيعي حينئذ إلى حق مدني .

والقانون الطبيعي عند أسينوزا هو ما تقره الطبيعة سواء أكان متوافقا

(١) Dunning : A history of political theories, vol II p. 311.

مع القانون الإلهي أو مع القانون الوضعي. والقانون الإلهي Divine Law يمثل عند المسيحيين في شريعة القلب التي تزعم إلى المدعو الإحسان ويمكن إدراكها بالتور الفطري المباشر . هذا من جهة ومن جهة أخرى قد يمثل هذا القانون في شريعة التاموس الفطري حيث يشير بحيث إلى الشرائع المذكورة في التوراة ، أما القانون الوضعي Positive Law فهو شريعة دنيوية قد تتفق أو تختلف مع الشريعة الإلهية . إلا أن اسبينوزا يرى بعد تمييزه بين القوانين هل هذا التمييز القوانين الإلهي والقانون الطبيعي natural law هما شيء واحد ، وأن هذين القانون الطبيعي ؛ ذلك التور الفطري كان لازما بالنسبة إلى حياة الإنسان في الطبيعة الأولى . يقول Maxey : أن الحقيقة الرئيسية هي أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بدون القانون ، وأن هذا ينتج من طبيعة الإنسان ذاتها ، ومن طبيعة البيئة والحالة التي يعيش فيها (١) .

تميزت الحياة الطبيعية الأولى للإنسان بانتمائه نحو إطلاق غرائزه وأهوائه وروغياته في أي اتجاه دون ما أدنى اعتبار للآخرين ، فاستخدم حقه الطبيعي في حفظ بقاء ذاته واقتناء كل ما يهددهما ويثمر لها . يعم لقب تمييز الإنسان الأول بتمتعه بالحرية ؛ ولكن حريته تلك كانت حرية أممية تدور حول ذاته وتطلق من صميم ميوله وروغياته ، ولم تكن حرية عاقلة بأي معنى من معاني التنقل . جهاد كل إنسان في سبيل بقاء ذاته ، وتمددت الطرق والوسائل في تحقيق هذه الغاية طبعاً للاختلافات البدنية بين الناس ، وكان تضاله في سبيل المحافظة على الذات وتحقيق الرغبات ينتج عنه خوف دائم من الخطر المجهول ، ومنافسة مستمرة بين الإنسان والآخرين بغية تحقيق الرغبات وتنفيذ الشهوات والذوات .

(١) Maxey : political philosophies. p. 28/.

تمتع الإنسان الأول إذن بحق السيادة ، وهو حق تمتع به هو كما تمتع به سائر الأفراد ، لم تكن ثمة سيادة عامة يخضع لها ، أو حكومة تجمع بين يديها كل القوى في شكل سيادة كلية يطيعها الجميع ، فسادت الفوضى وبات كل فرد لا يأمن صباجه وأمنه ، وأضحى القصور بالتوتر نحو سمة الإنسان في حالة الحرف هذه . وأصبح الناس عبيد دوافعهم وميولهم ونزواتهم ، وظهرت في الأفق أول بادرة للتخلص من هذا النمط الخفيف من الحياة إلى نمط يحقق للإنسان الطمأنينة والأمن والسلام ؛ وذلك حينما أدرك الإنسان أنه لا بد أن يتفق ويحدد مع الآخرين حتى لا تكون حياته متوقفة على قوة ورغبة الأفراد بقدر ما تتوقف على قوة وإرادة المجتمع كله . (١) .

حينئذ اتجه الإنسان إلى ما يشبع دوافعه ويقوده في نفس الوقت إلى كمال يقربه من الخير ، وسمى إلى الوصول إلى شعور يحقق له سعادة عقلية لا سعادة بديهية ، فتحول الإنسان من كائن يعيش وفق الطبيعة إلى موجود يعيش وفق العقل ، وتغير لكي يكون عقليا فاضلا يحيا في مجتمع مدني منظم يتساوى فيه مع الآخرين في الحقوق والواجبات ويحرك بواسطة عقل كل أسمى ، وصار لا يرغب شيئا لذاته إلا إذا رغب بنفس القوة إلى الآخرين ، (٢) .

وباضطرار الإنسان إلى الاعتماد مع غيره تقوم الحياة الاجتماعية للمنظمة على هيئة دولة مدنية ، ويتم ذلك عن طريق الاتفاق أو التعاقد ، وغاية التعاقد إقامة الدولة التي يكسب فيها الجميع أكثر مما يخسرون ، ومعنى هذا أن فقدان الإنسان لحقوقه الطبيعية في حالة الطبيعة الأولى ، وخضوعه لتصرف السيادة في الدولة

(1) E[ssays] : works of spinoza. Vol i p. 9.

(2) Wright : A history of modern philosophy. pp. 110-111.

وقوله للتعاقد الاجتماعي يكون أقل ضررا وأقل خسارة مما لو غسلس بجيا في دائرة حياته الأولى (١) أن اختيار الإنسان للتعاقد هو من ثم أهون الشرين (٢)

وغرض الدولة ليس هو الحكم والإكراه بالخوف والإجبار والقسر على الطاعة ، ولكن عكس ذلك هو الصحيح ؛ ذلك أن غرض الدولة الاسمي إنما يتمثل في تحرير كل فرد من الخوف ، وتحقيق أمنه وطمأنينته ، وتأكيده حقه الطبيعي في الوجود والعمل بما لا يضره ولا يضر الآخرين . (٣)

وتتجسد سيادة الدولة في تلك القوة العظمى التي تكفي لتحقيق السيطرة على الأفراد سواء بالأمس أو الرهبة حتى يطيع هؤلاء أوامرهم . ومثل تلك القوة العظمى لا يمكن أن توجد إلا من خلال اتحاد قوى الأفراد ، ونستنتج من هذا أن سيادة الدولة لا تكون عظيمة إلا من خلال مدعيمها بالقوى الموجودة في الأفراد الذين يكوّنون المجتمع (٤).

ويرى اسپينوزا أن أي مواطن يجب أن يعتمد بفضل التعاقد الاجتماعي على الدولة وليس على نفسه ، وعليه أن ينفذ أوامرهم ، وليس له الحق في أن يقرر (ما هو ملائم أو غير ملائم ، وما هو عادل وما هو غير عادل ، بل على الممكن من ذلك عليه باعتباره عضوا في جسد الدولة) أن يقبل توجيه عقل وإرادة الدولة له ، ولا يعني هذا أنه ليس حرا ، إذ أن عقل وإرادة الدولة ما هما إلا

(1) Maxey : political philosophies, p. 283

(2) Ibid : p. 284.

(3) Elwes : works of spinoza vol i p. 260.

(4) Dunning : A history of political theories vol ii p. 312.

عقل وإرادة الجميع ، وما تقرره الدولة من عدل وغيره يجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى كل فرد فيها ^(١).

تمكن الإنسان بواسطة العقل من أن يقيم الدولة :ذلك العقل الكلى العام ، وتمكن بواسطة تخليه عن إرادته الفردية الانانية من أن يقيم الإرادة الكلية العامة ولكن لنا أن نسأل ألا توجد دولة تتعاون مع العقل بالمعنى السياسى ؟ يجب اسيتوزا بالنفى ويرى أن الدولة عقل أعظم ، وكما أن العقل يحسره الإنسان فإن عقل الدولة يحسره المجتمع ، وبالمثل فكما أن أتباع الإنسان لعقله وعدم ممارسته له يحقق له الأمن والطمانية والحرية ؛ فكذلك يكون اتباع الأفراد للعقل الكلى للدولة ، فالدولة العاقلة تحقق للجميع الأمن والطمانية والحرية ^(٢).

لا يمكن أن تخطئ الدولة إلا إذا ابتعدت عن العقل ... إن الدولة لا توجد إلا حينما يوجد العقل ، وعقلها يتمثل فى إبعاد الخوف وتحقيق الحرية والحياة السعيدة لمواطنيها ؛ وحينئذ يعتمد الدولة عن العقل فإنها تترقب عن كونها دولة ^(٣) ويرى اسبينوزا أن علاج خطأ الدولة الذى ابتعدت عن العقل إنما يتم بواسطة الثورة ، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تعطي بالحكومة التى تفسد فى إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم . ^(٤)

عالم اسبينوزا أشكال الحكومات ومميزاتها ومساوئها فى كتابه مقال : فى

(1) Elwan : works of spinoza. vol I. pp. 302-303.

(2) Maxey : Political philosophies. p. 288.

(3) Ibid ;

(4) Ibid : p. 289.

السياسة political treatise وذهب في هذا الصدد إلى رفض الشكل الماركسي رفضا قاطعا لأنه من المستحيل في نظره أن يمتلك إنسان واحدا كل القوى ويكون في نفس الوقت القادر الوحيد على ممارستها (١). ولقد اعتقد أن الشكل الديمقراطي هو أكثر الأشكال اقترابا من الطبيعة وأكثرها توافقا مع الحرية الفردية ، ورأى أن من بطبع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حرا لأنه يعيش في ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع (٢).

ويوجه عام فإن اسبينوزا يرى أن هناك حكومات صالحة وحكومات طالحة ولكن لا توجد حكومات مثالية حتى من بين الصالح منها ، والحكومة تكون صالحة هذه بقدر ما تحقق لمواطنيها أعظم قدر من حفظ البقاء . (٣)

• • •

آمن اسبينوزا بالحرية ، وقرر أن هذه الحرية كانت موجودة في الحالة الطبيعية للإنسان في شكل تلقائي أتاح يدور حول الذات المفردة لكل إنسان ، وهي أيضا موجودة في حالة المجتمع للذي نشأ عن طريق التعاقد ، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق وإنما تتخذ طابعا عقليا وفكريا بل إن من سمات الدولة الرئيسية تحقيق حرية الفكر والقول يقول إلويس ، إن حرية الفكر والقول أي الحرية العقلية والتعبير عنها ونقلها إلى الآخرين لا تتحقق إلا في تنافس الدولة... وأن الانجيل يترك العقل مطلق الحرية ؛ لأن الدين مخالف للتأمل والفلسفة

(1) Danning : A history of political theories vol II. p. 316.

(2) Wright : A history of modern philosophy , p. III.

(3) Murey : political philosophies p. 289.

بل إنما يقفان في اتجاهين متباينين » (١) . ويقول رايت نحن لا نبلغ مرتبة الحرية في ثانيا الدولة للدنية إلا من خلال العقل ، « وأننا لا نستطيع أن نحرر أنفسنا إلا بالتفكير الواضح للتمييز ؛ فالحرية صنو التفكير والعقل » (٢) وهكذا يركز اسپينوزا على مفهوم الحرية الفردية باعتبارها الغاية القصوى للمجتمع ، وما يضيئه اسپينوزا بالحرية هو الحياة وفق العقل وليس الحياة وفق الطبيعة ونوازعها كما ذهب إلى ذلك المكر الرواقي . والحق أن اسپينوزا قد كرس حياته كلها لبيان أهمية الحرية في الفكر والقول مما (٣) .

ويرى اسپينوزا أن من حق كل فرد أن يفكر وأن يتأمل كما يشاء ، وأن يبرهن تفكيره ، وينقل أفكاره إلى الآخرين بالطريقة التي يريد ويجب أن نلاحظ هنا أن ما يقصده اسپينوزا بالحرية لا ينطبق على الدائرة الدنيوية فقط بل يمتد إلى الدائرة الدينية أيضا . كما يرى أن اتباع الحرية يمثل أهون الشرين أي أن الحرية رغم ما يظهر عنها من أضرار أهون شرا من الطغيان (٤) . وهكذا يؤكد اسپينوزا اعتقاده الراسخ في أن حرية التأمل والفكر يجب أن تكون مكفولة للجميع ، وهو يذهب إلى أن هذه الحرية ضرورية ضرورة مطلقة لتقدم العلم والفن وبهذا يسبق اسپينوزا كلا من لوك وجون استوارت مل في هذه الفكرة (٥) .

وهكذا ارتكزت فلسفة الحرية عند اسپينوزا على العقل ، فالعقل الفردي

(1) Etwas : Works of spinoza. p. 9

(2) Wright : A history of modern philosophy. p. 107.

(3) Dunning : A history of political theories. vol ii p. 314.

(4) Ibid : p. 316.

(5) Wright : A history of modern philosophy. p. 112.

يجر الإنسان كما أن عقل الدولة يجر المجتمع ، وكان اسينوزا يدعونا إلى ضرورة أن يتبع الإنسان عقله ويتأخر عن الانفعالات والشهوات والرغبات ، فسياسة اسينوزا إذا مزج موقفا أخلاقيا .

ولكن لنا أن نسأل ألا تختلف أفكار بعض الأفراد عن أفكار الدولة ومن ثم يكون تفكيرهم ونشرهم لأفكارهم مادما لحظة الدولة وسيادتها العليا ؟ يجيب اسينوزا بأن غاية الحكومة إنما تتمثل في تحقيق الحرية؛ وقد يخالف الفرد الحاكم في تفكيره ، بل ومن واجبه أن يخالفه كما يشاء ولكن ليس من شأنه أن يفعل ما من شأنه أن يعكر صفو الأمن العام أو إشاعة الفوضى ، فسيادة الحرية إذن يجب ألا تتعارض مع القانون ، أو هي محدودة بالقانون . ومن ثم فإن الدولة تتيح للجميع ممارسة الحرية بكل صنفها على أن تكون مقيدة بقيد واحد هو القانون العام والإلا لا تغلب الأمر إلى نوع من القسوة الشاملة كتلك التي كانت سائدة في الحالة الطبيعية الأولى .

وكان اسينوزا هنا يدعونا إلى عدم قبول فكرة كبت الحرية الفكرية؛ ويقرر أن هذا الكبت لن يؤدي إلا إلى التفاف والرياء ، ومن هذه القاعدة يستخرج اسينوزا فكرة قيام الحاكم بكبت الحريات عن طريق إبداء الاحسار في السجون ويقرر أن أعظم نكبة وأكبر شر يحل بالدولة إنما يتمثل في نقي وسجن واضطهاد الأحرار لأنهم يؤمنون بأراء مخالفة لا يستطيعون إنكارها .

ولا يجب على الحاكم في نظر اسينوزا أن يمنع قطعا من قطاعات المجتمع حرية أكبر من أحد القطاعات الأخرى فلكل يظهر التفوق الحقيقي يجب أن تبسط الحريات على الجميع بمقدار متساو تتيح ظهور القيمة الحقيقية لكل إنسان . ويمكن تلخيص أفكار اسينوزا عن الحرية في أن حرية التفكير والتقول

يستعمل سلبها من الناس ، وأن الحرية الفردية لا تقوم على هيئة الحكومة أو شئ
طالما أن الحرية الفردية ملازمة بالقانون ، كما أن هذه الحرية لا تمثل خطرا على
الاديان فبدان الفيلسفة يختلف عن ميدان الدين .

* * *

ناقش اسبينوزا مسألة العلاقة بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية ،
تلك المسألة العويصة التي خاضت فيها فلسفات المصور الوسطى وفلسفات عصر
النهضة ، فدرس تفصيلا نشأة الدولة المبرانية وكيفية قيامها على حكم ثيوقراطي
كما درس أم وظائفها ، وأسباب إنبهارها ونقوطها التي من أهمها عدم رضا
الملوك عن إزدیاد سلطة الأسياد وقيام الصراع والتناحر بينها كل يحاول الاستئثار
بالسلطة والتضاء على سلطة الآخر . ثم ذهب إلى أن الحكم الثيوقراطي الإلهي
لا يصلح تطبيقه على شعب آخر غير الشعب المبراني ، بل أنه قاد الدولة المبرانية
ذاتها نحو التدهور والاضمحلال ، والسبب في ذلك - يرى اسبينوزا - إنما
يرجع إلى أن مثل هذا النظام الثيوقراطي يخلط بين الدين والدولة أو بين السلطة
الدينية وبين السلطة الدنيوية .

ولكن ماهو الحل ؟ يرى اسبينوزا أنه من الضروري أن تفصل فصلًا حاسمًا
بين السلطين ، وألا تعطى لرجال الدين أي قسط من أمور السياسة . إلا أنه
يمود فيؤكد على ضرورة خضوع رجال الدين للسلطة الدنيوية فهو يرى مثلا
أن الدين لا يمكن أن تكون له قدوة القانون إلا إذا أقرأه الحاكم ذلك ، كما
ذهب إلى أن الله نفسه لا يحكم حكما مستقلا منفصلا عن رجال الحكم الدنيين ،
وأن الصغار الدينية ذاتها يجب أن تكون متراقة ومتفقة مع أمن وسلامة الدولة .

ومن ثم ذهب اسبينوزا إلى أن الحكم الديويين يجب أن يتمتعوا بالسلطة
المطلقة في كل الأمور وفقا للقانون، وأن رجال الدين وعلى رأسهم البابا
والأساقفة والقساوسة يجب أن يطيعوا ويخضعوا السلطة الديوية،^(١)

* * *

تحدث اسبينوزا عن الحالة الطبيعية الأولى التي تمتنع فيها الإنسان الأول
بمفروق طبيعة يمنحها إياه قانون طبيعي وما ينجم من ذلك من حرية تلقائية
أبائية يعيش الإنسان فيها وفقا للطبيعة محققا رغباته وميوله وتزواته بقدر
ما يتمتع له قوته الطبيعية، وذهب إلى أن تلك الحالة كانت مستحبة الاستمرار
فخرج بفكرة التعاقد الاجتماعي، وقيام الدولة، وانتقال القانون من قانون
طبيعي إلى قانون مدني. وتحول الحرية الأبائية إلى حرية ماثلة، وصهروة
العيش وفقا للطبيعة إلى العيش وفقا للعقل. وتوقف عند الدولة فدرس كيفية
قيامها وأشكالها مركزا على الشكل الديمقراطي الذي يحقق الحرية : حرية الفكر
وحرية القول، ثم تطرق إلى تصور السيادة، وغاية الدولة، وحق المواطنين
في الثورة على الحكومات التي تقاعست عن القيام بتحقيق الأهداف المنوطة بها،
وتقليبة للسلطة الديوية على السلطة الدنيوية فأعطانا بهذا فلسفة اجتماعية وسياسية
أكبر نسبية وأعظم تناسقا وترابلا من تلك التي قدمها هوبز، كما أعطانا نظرة
أحقق وأشمل من نظرة الفيلسوف التجريبي للمادى توماس هوبز،^(٢) والحق أن
سياسة اسبينوزا بأكملها هي سياسة العقل المتساوق مع الحرية أو نباسة الحرية

(1) Wright : A history of modern philosophy p 111.

(2) Ibid p. 198.

المنبثقة عن العقل سواء كان هذا العقل عقل إنسان مفرد أو عقل الدولة .

* ألفت الكثير من الدراسات والأبحاث المزدهرة من النوع على فكر اسبينوزا الفيلسوف
والسياسي ومن أهم الدراسات دراسة R. A. Duff من Spinoza's political and
Ethical philosophy (Glasgow 1903) ، ودراسة A. G. Balz من
Spinoza : Writings on political philosophy (Newyork 1937)
ودراسة Elwes من (2 vols 1887) Works of spinoza ودراسة Pollock
من (London 1899) Spinoza : His life and philosophy ، ودراسة
Roth, L. من Spinoza ، ودراسة Welfson من Spinoza ودراسته من
The philosophy of spinoza ، والدراسة التي تحمل نفس العنوان السابق والتي قام
McKeon بترجمة Martineau من A study of Spinoza .

٤ - الفكر الفلسفي السياسي عند لوك

اتجه الفيكتور الإنجليزي الحديث جون لوك* اتجاهًا تجريبيًا صرفًا فيما يتعلق بالفلسفة بوجه عام ، فأمن بالحواس كصدر أول لمعارفنا ، وعن الحواس تنشأ الأفكار البسيطة ، وعن هذه تنشأ الأفكار المركبة ، ومن ثم تقوم معارفنا ابتداءً من الإحساسات .

ولقد رفض لوك رفضًا قاطعًا الأفكار النظرية التي نادى بها ديكرت قائلا إن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء ينقش عليها كل شيء بواسطة التجربة . ولا يولد وهو مزود بأية أفكار نظرية على ما ذهب إليه ديكرت .

ولقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته تلك في المعرفة فسلكا رفض الأفكار النظرية في المجال المعرفي ، تجده يرفض الحق الإلهي للدولة ، إذ أنه رأى أن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفي دمهم حق إلهي أو فطري لحكم الناس .

يولد الناس إذن أحرارًا ، لا أفكار في عقولهم ، ولا فطرة في دماهم يحمل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر . ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة ، مادام أن الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشري من معدن واحد ، ومن أصل مشترك .

وثمة نتيجة هامة تترتب على هذا ، وهي أنه إذا كان كل إنسان مساويًا للإنسان الآخر من حيث الميلاد ، فلا بد إذن وأن يكون لكل إنسان نفس الحقوق

* جون لوك John Locke ، فيلسوف تجريبي إنجليزي عاش ما بين ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ، وأهم مؤلفاته « مقال في الفهم الإنساني » و « مقالان في الحكومة المدنية » .

الطبيعية Natural Rights التي يتمتع بها كل إنسان آخر ، كما أنه لا بد أن ينضج
الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural law

ابتداً لوك من نفس الخط الذي ابتداً منه هوبز فتحدث عن حالة الطبيعة
The state of Nature كمرحلة سابقة على المجتمع المدني ؛ ولكن تصويره
لهذا المجتمع الفطري الأول كان مختلفاً تماماً عن تلك الصورة التي أتى بها هوبز .
كما أن لوك انتهى إلى فكرة التماقد بين الناس كأساس منظم للمجتمع المدني ، وهي
نفس الفكرة التي نادى بها هوبز ، ولكن بمصوغ ومواد وروح العقد الاجتماعي
عند لوك تختلف تماماً عن مثيلتها عند هوبز . وتحدث هوبز عن سيادة مطلقة
متركز في يد الحاكم أو الهيئة الحاكمة . أما لوك فقد تحدث عن سيادة المجتمع
ككل ، وطالب بتحديد سلطة الحاكم وخضوعه للقانون .

يعد هوبز الحرية الفردية في سبيل إقامة حرية مطلقة تتمثل في الحاكم للمواطن
أما لوك فقد أطلق الحرية الفردية إلى أقصى مداها ، بل ونادى بحق الثورة لقمع
إذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد انحرفت عن خدمة الشعب وصيانة
حرياته . وسرف بمرض هنا لتصور لوك عن حالة الطبيعة والمقصود بالطبيعة
أولاً ، ثم تتناول مفهومه عن العقد الاجتماعي ، فإيه عن الحكومة وفصل السلطات ،
تأملناه نحو حق الثورة ، فكانته في تاريخ النظرية السياسية . *

* يمكن تتبع أفكار لوك السياسية من وجه الخصوص في دراسة Simon, W.M. من
John Locke: philosophical and political theory (American political
science, Review xiv, June 1951) ودراسة Laski, Harold من
Political thought in England : From Locke to Bentham (London
1920) ودراسة J. Stocks عن Locke's contribution to political

١ - حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية :

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمأنينة وأمان ، تعود فيها حسن النية ، والمودة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات . وأن الناس كانوا يعيشون أحراراً متساوين لا يحكمهم إلا القانون الطبيعي الفطري .

سبقت حالة الطبيعة العقد الاجتماعي ، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هي التي نادى بها هوبز ، فلم يرى لوك أن هذه الحالة كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع ، بل على العكس ذهب إلى أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الإنساني وتساعد على حفظ الحياة والممتلكات ، ولم يكن هناك إلا قيد واحد يمثل في قانون الطبيعة ، كما كانت تتميز بالمساواة التي تقدر إلى أن كافة الناس سواسية في

Locke and the theory (London 1933) دراسة من Greaves, H. R.
 separation of powers (politica 1 February 1934) دراسة من Lamprecht;
 The moral and political philosophy of John Locke من S. P.
 John Locke's political من Gough; J. W. دراسة (New York 1918)
 The social contract (Oxford 1957) دراسة من philosophy (Oxford
 1950) John Locke : ses théories politiques من Hastide; ch دراسة
 Hamilton, دراسة et leur influence en Angleterre (Paris 1906)
 Property According to Locke (Yale Law Journal xii من W. H.
 Property in the Eighteenth century من P. Larkin دراسة April 1931)
 with special reference to England and Locke (Dublin 1930)
 John Locke and the doctrine of majority من Kendall; W. دراسة
 rule (Illinois studies in the social sciences, vol xvi No. 2,
 Urbana Ill, 1941).

المشقوق الطبيعية ، وليس لفرد أن يتميز بقدر منها أكبر من الآخرين (١) .

لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة غير اجتماعية ، إنما كانت فقط حالة غير سياسية . وسبب كونها حالة اجتماعية أن الناس فيها كانوا يتعاملون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعي الفطري الذي يتيح للجميع حالة من الحرية والمساواة واحترام حقوق وحريات وممتلكات الآخرين .

والمساواة قائمة في فلسفة لوك وفي سياسة ، لقد هاجم لوك الأفكار الفطرية وأدى به هذا في المجال السياسي أن ينادي بأن الناس ماداموا متساوون منذ الميلاد فإنهم ولا بد متساوون في الحقوق الطبيعية أيضا .

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها في ثلاث هي : الحياة ، والحرية ، والملكية . فحفظ الحياة *Life* هي أم باعث في الأفعال الإنسانية ولوك لم يختلف مع هوبز في هذا ، ولكنه اختلف معه فيما يتعلق بمفهوم الحرية *Liberty* فلقد ذهب لوك إلى أن الحرية ليست تحرير الفرد من المصوبات الخارجية . وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة . والملكية في ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفظ الحياة ، والاستمرار فيها (٢) . ولقد اعتقد لوك أن الملكية *Property* في حالة الطبيعة هي ملكية مشتركة ، بمعنى أن كل فرد كان له حق في أن يحصل على أسباب عيشه في كل ما تقدمه الطبيعة . أما الحق في الملكية الخاصة فينشأ بسبب أنه عن طريق العمل يمد الإنسان شخصيته هو إلى الأشياء التي ينتجها ، فهو إذ ينفق طاقته عليها يجعلها جزءا من نفسه . ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أي اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع ، ومن

(1) Maxey : Political philosophies. p-p. 252-253.

(2) Dunning : political theories. Book II p-p. 346-347.

ثم فالجتميع لا يخلق الحق، ولا يستطيع تنظيمه إلا في داخل حدود معينة. فالجتميع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما .

ومعنى هذا أن الملكية الخاصة ترجع إلى العيارة الأولى للأرض بقصد العمل فأصل الملكية يعود إلى عيارة الإنسان الأولى لما يعمل فيه ، أى يرجع إلى عياريته لما يشغله عن طريق العمل^(١). يقول لوك : يخرج الإنسان عمله بما يعمل فيه ، ويضيف إليه بعض ما عنده ، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكاً له ،^(٢) .

حقبة أن الله قد أعطى الأرض لأبناء الإنسان ملكاً مشتركاً لجميع أفراد النوع الإنسانى ، كما منحهم كذلك العقل كي يستفيدوا من استقلالها لصالحهم ، إلا أن كل إنسان أصبحت له ملكيته الخاصة المتمثلة في ذلك الجزء الذى يعمل فيه يديه ، ويبدل فيه جهداً لاستغلاله ، وذلك بناء على موافقة ضمنية من بقية الأفراد على أن يمتلك هذا أو ذاك الجزء الذى يقوم بالعمل فيه ، مادام أن هذا وذاك يقرون ضمناً بملكية كل الأفراد للأجزاء التى يملكون فيها .

تغيرت حالة الطبيعة إذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث ، الحياة ، الحرية ، الملكية ، وتواجد القانون الطبيعى الذى كان يركز على هذه الحقوق . ولم تتميز بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز ، ذلك لأن حالة الحرب هذه لا تتميز كما يقول لوك الجتميع الطبيعى الأول وحده وإنما يمكن أن تكون علامة أيضاً على الجتميع المنسحب المتحضر إذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وسرياته وملكاته الآخرين . إلا أن حيب حالة الطبيعة يكمن فحسب في أنها لم

(1) Wright : A history of modern philosophy. p. 168.

(2) Locke : Two Treatises of civil government (everyman's library 1924) p. 13١

تكن تستعمل على تنظيم سياسي يمثل في حاكم أو هيئة حاكمة وسلطات تشريعية وتنفيذية وفيدرالية تسهر على حماية حقوق الأفراد في الحياة والحرية والملكية^(١).

يقولوايت ، لم يكن في حالة الفطرة الطبيعية سلطة موجبة أو منفذة ، وكان الناس يصرفون على أن واجبهم هو حماية أنفسهم بقدر استطاعتهم ، ومعاينة المعتدين ،^(٢) . ويقول Maxey : لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة حرب وفوضى ، كان قانون الطبيعة ينظم أفعال الناس ، وكان كل فرد يمتلك من القوة والوسائل ما يرد به على عدوان الآخرين عليه ، الأمر الذي أصبح ممه كل إنسان هو القاضى الوحيد لأفعاله ، وهو أيضا المنفذ الوحيد لهذه الأفعال^(٣) . فنقطة الصنف إذن في حالة الطبيعة هي الافتقار إلى عنصر السيادة المنظم والمنفذ لقانون الطبيعة بين الناس^(٤).

لم يكن في الإمكان أن يكون كل إنسان قاضيا ومنفذا في ذات الوقت ، يحكم بما يشاء ، ويفقد ما يهوى ، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ لقانون^(٥) ، ولم يعد في المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجمل والصنف من الناس^(٦) . ولم يصبح في الإمكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحررياتهم وملكاتهم أمام الانحطاط الداخلية والخارجية على حد سواء . من أجل هذا تعاقد الناس

(1) Dunning : Political theories, Book II - p. 347.

(2) Wright : A History of modern philosophy - p. 166.

(3) Maxey : Political philosophies p. 255.

(4) Dunning : Political theories, Book II p. 348.

(5) Maxey : Political philosophies p. 255.

(6) Dunning : Political theories Book II. p. 349.

والتفوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسي^(١) . يقول لوك انفق الناس طواعية أو بمقادوا على أن يرتبطوا ، ويتحدوا في مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة ، يسمدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه بما يقوض ذلك ،^(٢) .

٢ - العقد الاجتماعي :

وهو تعاقد طرفاء الشعب من جهة ، والحكومة أو الملك من جهة أخرى ، وليس طرفاء واحدا كما ذهب إلى ذلك هوبز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست أطرافا في التعاقد ، ومن ثم فلا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقة القوانين أو انحرفت عن الاتفاق . التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد بين الطرفين ، ومن ثم فلا أخل طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا ، وينتج عن هذا أن الملك إذا أخل بعهده ، أو أحصل في مشورياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته انتقدوا التي خولها له الأفراد وجب هؤلاء .

ولا يتنازل الناس في العقد الاجتماعي عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية ، إنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب ، ويظل التنازل الباقي من هذه الحقوق الطبيعية كاملا في عهد المجتمع السياسي كقيود يرد على حرية السلطان . إن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع عن :

أ - حق تنفيذ قانون الطبيعة .

ب - حق عقابه من يخرج على هذا القانون .

(1) Wright : A history of modern philosophy p. 166.

(2) Locke : Two Treatises of civil government p. 164.

أى يتنازلون عما يجعلهم قضاء ومنفذين في نفس الوقت للقانون الطبيعي ،
ويتركون هذا للمجتمع ككل .

فالعدد الاجتماعى إذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على التنازل
عن جزء من حقوقهم الطبيعية ، الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقة الخارجين
على القانون الطبيعى إلى المجتمع ككل . أما الغاية من هذا التعاقد فتنظيم حماية
وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحرية وملكيته ضد
الاضطار الخارجى والداخلى (١) . فكأن التنازل هنا ليس تنازلا مطلقا عن كل
ما يمتلكه الإنسان من حقوق طبيعية كما زعم ذلك هوبز .

إلا أن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو
السلطان أو الحكومة ، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره ومن ثم
يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوسع للقانون . ولعل لوك كان يريد
بهذا أن يعمل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة ، وأن يريل من
الاذعان سلطة السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم . يقول رايك « وطبقا للعقد
الاجتماعى يتنازل كل فرد عن قسط من حقه لا للملك كما قرر ذلك هوبز ،
وإنما للمجتمع . ومن ثم تصبح قرارات المجتمع بمثابة القانون » (٢) .

وبهذا رجعت سلطة السيادة التى نادى بها بودان وهوبز وغيرهما إلى المجتمع
السياسى ، ولم تعد متمثلة بالحاكم أو السلطان . قد كان لوك يفتى بتحديد السلطة
السياسية وليس بتجديدها ... ومن ثم فلا شخص ، ولا حاكم ، ولا ملك ، تجسد

(1) Dunning : Political theories. Book II. p. 349.

(2) Wright : A history of modern philosophy. p. 167.

فيه سلطة السيادة ، أن السيادة من رجعت إلى الشعب ، وإلى الشعب وحده (١).
إن الحقوق الطبيعية التي حدثت من سلطة الأفراد في المجتمع الطبيعي الأول ،
لا زالت تتحدد من قوة السيادة في المجتمع المتحضر ، مادام الناس يظلون محتفظين
بحقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية (٢).

ويتج من هذا الصور ما يلي :-

١ - يهكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسي للمجتمع ، في مصدر السلطات تشريعا
وتقليدا ، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة
في الأغلبية .

٢ - أن السلطان يمارس مهامه طبقا لقانون ، مراعى في ذلك الحقوق
للخضعة في قانون الطبيعة ، ومقيدا بنصوص العقد الإجتماعي الذي كان مواعده
الأطراف المشتركة في توقيعه .

٣ - إذا أغل السلطان بمسؤولياته ، وانصرف عن تحقيق الغاية التي أتى من
أجلها ، فن حق الشعب إبعاده وإحلال من يحل مكانه .

والواقع أن لو لم يستخدم لفظ السيادة على الإطلاق ولم يوافق على ماذهب
إليه هوبز من تأييد السلطة للطلقة للملك أو الحاكم ، ولم يقرر ما كان سائدا في
الصور الوسطى من أن ثمة حق مقدس للوك يحكون بواسطة حكماء مطلقا
استبداديا ، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب أدنى حق في المعارضة أو
الثورة ، مادام الملك مفوضا من قبل الله لحكم الشعب . لقد آمن لوكل على عكس

(1) Maxey / Political philosophies p. 266.

(2) Danning : political theories. Book. II. p. 350.

هذا - أن السيادة هي سيادة الشعب كله بجميع أفرادهم، مادام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدني عن طريق العقد الإجتماعي ، والسلطة أيضا مستمدة من الشعب ، وكذلك لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع^(١) كما آمن بأن الإرادة الحقة ليست هي إرادة الحاكم أو الملك؛ إن الإرادة الحقة عنده هي الإرادة العامة *general Will* وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعبا وحكومة ، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع^(٢) .

وسوف نرى فيما بعد تأثير هذه الأفكار على جان جاك روسو : خصوصا في فكرته من الإرادة العامة وتمييزها عن إرادة المجموع .

٣ - الحكومة وفصل السلطات :

لقد حددنا الغاية من قيام المجتمع السياسي المتحضر ؛ وهي حماية وحفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية ، ويلزم أن نحدد الآن وسائل تحقيق هذه الغاية ، ويرى لوك أن حماية الحياة والحرية والملكية يتم :

أولا : بإيجاد فهم محدد وتفسير دقيق للقانون العليمة الذي يحدد تلك الحقوق .

وثانيا : بإيجاد سلطة تطبيق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تحاييل .

(1) Ibid : p. 352. |

(2) Ibid : p. 353.

وثالثا : بإمداد تلك السلطة المطبقة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون ، وحماية المجتمع من العدوان الخارجي .^(١)

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية اسمى اعتبار ، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة ، أما السلطة الثانية فهي السلطة التنفيذية التي تخص الأفراد لطاعة القوانين . كما يرى أن مهمة وظيفة ثالثة للدولة هي الوظيفة الفيدرالية التي تمنى عند لوك الإهتمام برضاها الأفسراد في المجتمع وتحديد العلاقة بين التجمعات المختلفة وبين المواطنين .

ومنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي :

١ - السلطة التشريعية : ويجب أن تكون في يد مثل الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة .

٢ - السلطة التنفيذية : وهي التي تنفذ القوانين ، والتي يضعها الشعب هي طريق السلطة التشريعية .

٣ - السلطة الفيدرالية : وتتكون من ممثلين للندن والمقاطعات بينهم الملك ، وهم النواب الأولى لمجلس الوردات الحالي في إنجلترا .

يقول Maxey : لقد جعل لوك السلطة التشريعية فوق كل السلطات ، ومنع ذلك فليس لهذه السلطة قوة مطلقة ؛ لأنها تقيّد باخترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، كما تقيّد بمراد المتعد الاجتهادى ،^(٢) .

ولما كانت السلطة التشريعية هي أم سلطة من سلطات الحكومة ، فلقد رتب

(1) Ibid : 354.

(2) Maxey : political philosophies. p. 257.

عليها لوك تحديد لاشكال الحكومات ؛ فإذا كان المجتمع كسكل يحتفظ في يده
بوظيفة وضع القانون ، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون
فإن الحكومة تكون ديمقراطية . وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب
على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركية ، أما إذا وافقت
الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا . (١)

إلا أن ثمة حقيقة هامة يجب ذكرها هنا ونحن نقول نظرية لوك السياسية
وهو ؛ أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن بغيره لا يبنى تغير المجتمع ذاته ،
فالمجتمع ثابت لا يتحل بالتحلل المسكومة ولا يتغير بتغيرها . ولعل هذا يرجع
أساسا إلى فكرة العقد الاجتماعي ؛ إذ أن ما تعاهد عليه الناس هو إقامة المجتمع
السياسي ، وليس تحديد شكل الحكومة (٢) .

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها لوك في الميدان السياسي هي فكرته من فصل
السلطات ، فأولئك الذين يضمنون القانون يحتلفون وظيفة عن أولئك الذين
ينفذونه ، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمايا كما هو الحال
بالفئة الثانية ، ذلك أن المشرعين يكتبون بوضع القانون ، وتنتهى مهمتهم
وبئذا يتشرون من وضعه ، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم (٣) . يقول
لوك ، ولأن القوانين توضع في فترة قصدة ، ومسح ذلك يكون لها قوة دائمة
وملازمة في الزمان ، فإن الأمر يقتضى إيجاد سلطة تنفيذية ، تتابع باستمرار
تنفيذ القوانين والمحافظة على ميثاقها . ومن ثم فإن السلطة التشريعية يجب أن

(1) Dunning : Political Theories. Book II. p. 355.

(2) Ibid. p. 356.

تفصل عن القوة التنفيذية» (١) .

ومن جهة ثانية - يقرر لوك - ليس من المقول أن نعطي لأولئك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه ، لأنهم قد يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التي صنعوها ، أو قد يهيئون القانون لكي يناسب رغباتهم تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها أفراد المجتمع ، فتعطل تحقيق الغاية من قيام المجتمع المدني المتحضر ، وتعرض بالثال حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار . ومن أجل هذا يجب أن تفصل السلطان ؛ كما يجب أن تفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة القضائية ، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمي إلى أصل مختلف (٢) .

والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضا للقانون على عكس ماذهب هوبز ، وكذلك تخضع السلطة التشريعية ، والسلطة القضائية على السواء للقانون ، وذلك لأن القانون لم يوضع لخدمة فئة معينة وإنما وضع أساسا من أجل خير المجتمع ككل وتحقيق الغاية القصوى من تواجده ، ومن ثم فكل جسيم هذه السلطات أن تسهر وفق القانون وأن تتوخى العدل وغير المجتمع ككل ، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة في حق الحياة والحرية والملكية .

٤ - حق الثورة :

كتب لوك مؤلفه الرئيسي السياسي ومقاتل في الحكومة المدنية عام ١٦٩٠

(1) Locke : Two Treatises of civil government p. 101.

(2) Dunning : Political theories. Book II p. 357.

عشر سنوات بعد ظهور كتابه فيلبر * المسمى « الأبوثة Patrairetia » ، ولقد
 ..مصر لوك المقالة الأولى من مؤلفه الرد على عاجاه بكتاب فيلبر من آراء حول
 حق الملوك المقدس (١) أما المقالة الثانية فيدور حول آراء لوك السياسية على نحو
 ما عرضناه فيما سبق .

ولقد أوضح فيلبر في كتابه هذا أن حق الملوك المقدس يعطى للملك الحق
 المطلق في حكم رعاياه حكما استبداديا ، دون أن يكون لرعاياه أدنى ححق في
 تغارطته أو الثورة عليه ، وأن من يعارض الملك أو يفكر في الثورة عليه إنما
 يعارض على الله ويشور عليه ، لأن الله هو الذى فوض الملك في حكم الشعب .

وبما أن الملك مفوض من قبل الله ، فله الحق في أن يضع ما يشاء من القوانين
 دون أن يتأخر هو بما وحدته ، لأن الإنسان لا يمكنه أن يضع بنفسه قانونا ثم
 يطبقه ، وهذا القانون الذى يضعه الملك يستمد قديسه من السلطة الإلهية التى
 فوضها الملك وأحسب القانون لأنه من صنع الملك ظل الله في الأرض (٢) .
 هاجم لوك هذه الفكرة التى أتى بها فيلبر واتى كاتبه سائدة إلى حد ما في العصور
 الوسطى وأن نظرية مخالفة تعطى الشعب الحق في الإطاحة بالملك إذا ما انحرف
 عن تحقيق الغاية التى تعاقد من أجلها الناس .

إن الملك باعتباره طرفا في العقد الاجتماعى ، إنما يلتزم بتسخير سلطته في
 تحقيق الصالح العام ، واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإخلاقه بهذا الالتزام

(١) روبرت فيلبر Robert Filmer : فيلسوف وسياسى معاصر لوك ، أهم مؤلفاته
 كتابه « الأبوثة » وضعه عام ١٦٨٠ .

(2) Maxey : political philosophies. p. 252.

(2) Russell, B: A history of western philosophy p. 642.

يجل للأفراد فسخ العقد والثورة عليه . فالقانون المتحضر عند لوك يعمل على احترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وكفالة الالتزامات التي تفرضها الطبيعة والعقل . ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثا أقل أهمية بكثير من العهد الفطري الأول الذي يصنع المجتمع المدن . ولوك وإن اعتقد في تفوق السلطة التشريعية على السلطتين الأخريتين ، إلا أنه يرى أن الشعب يملك السلطة العليا في تغيير الهيئة التشريعية ذاتها عندما تصرف بما يتعارض مع الثقة التي وضعه فيها .

وهكذا يحتفظ لوك بحق الثورة الأخلاق ، ويخصص جانباً من نظريته لمناقشة الحق في مقاومة الطغيان ، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الانجليزي والحكومة الانجليزية شيان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع ، فإذا عرضت مصالح المجتمع التهديد لا بد من تغييرها ، وهذا يعني أنه لا يمكن تدمير حكومة على أساس القوة ، وإنما يقوم تدمير جميع الحكومات على أساس إعرافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة في الأفراد والمجتمعات ودورها .

إن الحكومة المدنية بإعتبارها ممثلة للإرادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، فإذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق ، أو قامت بإهدارها ، أو تخفيف منها ، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية ، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه ، كان على كل فرد أن يحمل السلاح ، وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة في الحياة والحرية والملكية .

حقاً لقد أعطى لوك القانون سمة أساسية وجودية ، واعتبره الضرع الأساسي للحكومة وللجمع ، ولكنه رفض رفضاً قاطعاً أن يدترف بسيادة واضع القانون المطلقة إذ أنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذي أتى به هوبز

إلى الميدان السياسي^(١).

ويرى لوك أن القوة الحقيقية تكف بكل صلاية وراء قوة السلطة التشريعية ، وإذا كانت سلطة الهيئة التشريعية مستمدة من ثقة المواطنين . فإن من حق الشعب أن يغير تلك السلطة أو يشور عليها إذا لم تكن أهلا لهذه الثقة ، وانحرف عن تحقيق الغاية المنوطة بها^(٢).

ولكن من هو ذلك الذى يقرر حل الحكومة والثورة عليها ؟ يجب لوك أن الشعب بأفله هو الذى يقرر هذا ومن ثم فلفقد أعلى لوك حق الثورة للشعب تجاه الحكومة التى انحرفت وشذت عن الطريق الذى رسمه الشعب لها .

٥ - مكانة لوك السياسية :

بلغ لوك منزلة سامية فى تاريخ الفكر السياسى ، فقد ناصر الحرية الفردية ودافع عنها ، وخلص الحياة بما وسما به هويز ، وجعلها أكثر مقولية ، ولقد شغل الإنسان فى فكر لوك مركز الحياة ، وأصبح كل ما فى الأرض مساقا لخدمته ولم يعد هو الذى يخلق من أجل الأرض^(٣).

ولعل عظمة لوك ترجع فى المقام الأول إلى تقديمه للعالم فلسفة عقلية عميقة ذات نسق متكامل ، آمن فيها بنظمة التفرّد الإنسانى وقيمته ، وبأهمية وأولوية السيادة الشعبية ، وعنى فيها على العتقان ، وحقوق الملوك المقدس ، والإذعان لرحمة القوة ، وأقام فيها الحكم [بتدأ من المؤسسات^(٤)].

(1) Dunning : Political theories. Book II p. 359.

(2) Ibid : p. 301.

(3) Dunning : Political theories. Book II p. 363.

(4) Maxey : Political philosophies. p. 264.

ولقد ساهم لوك في إثراء النظرية السياسية بمذهبه عن الحقوق الطبيعية التي تتطور في حق الحياة ، والحرية ، والملكية . وباتمسك بهذه الحقوق لا في حالة المجتمع الطبيعي الأول ، ولكن في حالة المجتمع المتحضر أيضاً (١) .

وأدى لوك بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقيودالية ، وأتى مونتسكيو فاستلهم هذه الفكرة التي أتى بها لوك وطورها في كتابه «روح القوانين» ، وأدى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية (٢) ، حينما لتحقيق سيادة الشعب في تحديد مصيره ، والوصول إلى أهدافه ، بدون خطط الطغاة والمتسلطين .

والحق أن كتاب لوك ومقاتلان في الحكومة المدنية، لم يكن كتاباً نظرياً صرفاً بل لقد كانت له ثمرات عملية كثيرة إلى حد أنه أصبح كما يقول بارونجتون المؤلف الرئيسي ودستور الثروة الأمريكية (٣) .

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة ، أهمها ذلك التطبيق الذي ظهر في إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ ، فحينما رفضت الحكومة الإنجليزية التي كانت مسيطرة على الحكم في الولايات المتحدة في ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب في عارسة حقوقه الطبيعية في الحياة والحرية والملكية ، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة ، معلنة قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب في الحياة والحرية والملكية (٤) .

(1) Dunning ; Political theories. Book II p. 364.

(2) Wrigh : A history of modern philosophy p. 168.

(3) Farrington : The colonial mind (1927) p. 189.

(4) Wright ; A history of modern philosophy p. 168.

كان أن المؤسسات الأمريكية التي قامت، عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استعانتها بأراء لوك ، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدي سمح بإعطاء قوة محددة للحكومية الفيدرالية ، ومن بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية^(١) .

وإذا انتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخماً ، فلقد انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجري الثورة الفرنسية من الباسية والمفكرين أمثال ديدرو وفولتير وروسو^(٢) خصوصاً تلك الأفكار التي دعت الحرية الفردية ، وسيادة الشعب على مقدراته ، وحق الثورة ضد أي ظلم يمارس ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم .

يقول Maxey دعونا الآن نطالع أفكار لوك ، ونكرر الإطلاع عليها ؛ فسوف يدهشنا أن نجد في صفحات مؤلفاته مأموراً قابل التحقيق والتطبيق في مجتمعاتنا الحديثة ، وسوف نكتشف أنه لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى ، أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بنظر من ظروفه وموضع في الحياة ، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة المثلى يصدق للأغلبية ، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفراسها . ونحن قد نميش في عالم لا تتحقق فيه هذه المثاليات التي نادى بها لوك ، ولعلنا يجب أن نمش بلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة^(٣) .

(1) Ibid p. 168.

(2) Maxey : Political philosophies p. 260.

(3) Ibid : p. 264.

٥ - الفكر السياسي عند مونتسكيو

أ - تقديم :

شاهد القرن السابع عشر نزاعا كبيرا بين المواركيين وبين البرلمانيين ، واستطاع الاتجاه البرلماني أن يسود في إنجلترا عقب ثورة ١٦٨٨ ، أما فرنسا فقد سادتها المواركية التي استطاعت أن تتغلب على كل منافسيها من برلمانيين وديموقراطيين وبروستانتيين . ولهذا فلقد أعجب الفكر الفرنسي الحر بالاتجاه الإنجليزى الذى يقسم على الحرية السياسية ، وعلى فصل السلطات ، وإنكار الاستبداد والظلمة . كما اتجه إلى إنجلترا الكثير من المفكرين السياسيين والفنانين والأدباء فوجه فولتير Voltaire إلى إنجلترا وحاش هناك ثلاثة أعوام كاملة من عام ١٧٢٦ حتى عام ١٧٢٩ وأعجب بجو الحرية والديمقراطية السائدة هناك . وحينا عاد فولتير من إنجلترا لم يلبث أن توجه إليهم مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) لكى يرى التجربة الانجليزية ويعيشها بنفسه .

أتمى مونتسكيو إلى عائلة نبيلة ذات مركز ويسار أتمت البروتستانتية وسرعان ما عدلت عنها ، أما هو فلقد تلقى تعليما كلاسيكيا تأثر منه بتعاليم الرواقية على وجه خاص ، وما لبث أن تحول اهتمامه لدراسة القانون ووصل بواسطته إلى أعلى المناصب . وفى عام ١٧٢٩ أقرحت له عضوية الأكاديمية الفرنسية ولكن لويس الخامس عشر ملك فرنسا أعترض على انضمامه إلى الأكاديمية ، إلا أنه استطاع أن ينضم إلى زمرة الأدباء الخالدين فى فرنسا عام ١٧٢٨ (١) .

(1) Eberstein ; Great political thinkers, p.p. 415-416.

وفي نفس ذات العام ابتداء مونتسكيو سلسلة زياراته وأسفاره، فزار هنغاريا وإيطاليا وألمانيا وهولندا وتوجه من هولندا إلى إنجلترا في أواخر عام ١٧٢٩ وظل فيها حتى ربيع عام ١٧٣١. وأتيح له في إنجلترا الاتصال بجميع الأوساط بما فيها الملكة كارولين Caroline ملكة إنجلترا في ذلك الوقت وأصبح عضوا في الجمعية الملكية بلندن. إلا أن إعجابه الأكبر كان بالنظام السياسي المسائد في إنجلترا والمجرب الديمقراطي المرتبط به. ولقد عاد مونتسكيو إلى فرنسا وهو متلهي بالمقترحات والأفكار صاغها في كتابه واعتبارات حول عظمة وسقوط روما *considerations on the greatness and decline of Rome* الذي نشره عام ١٧٣٤ وظهر آثارها في عمله الرئيسي الذي أسماه روح القوانين *Spirit of the laws* والذي نشره عام ١٧٤٨ م والذي ذكر عنه أنه حمل فيه طوال عمره وأنه لا يقصد به القانون ذاته وإنما روح القانون. والحق أن مونتسكيو تأثر في كتاباته وأرائه السياسية بمنعنين رئيسيين الأول هيبو تاريخ الأيمراطورية الرومانية، والثاني هو النظام السياسي الانجليزي. ولقد صاغ مونتسكيو تصورَه عن الحرية وهو التصور الرئيسي عنده تحت تأثير هذين المنعنين.

• هناك دراسات عديدة تناولت أسلوب الفكر السياسي عند مونتسكيو نذكر منها دراسة E. Carassonne: *Montesquieu et le problème de la constitution Française au xviii^e siècle* (Paris 1927) ودراسة J. Dedieu: *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (Paris 1909) ، ودراسة E. Faguet: *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire* (Paris 1902) ودراسة M. Leroy: *Histoire des idées sociales en France : de Montesquieu à*

ب - القانون وروح القانون :

أعتبر مونتسكيو نفسه مشرعا ، وكثيره من مفكرى عصره نظر إلى الطبيعة على أنها معيار القانون . يقول مونتسكيو دج الناس يتبعون الطبيعة ، ويستخدمون بذلك ما تقدمه الطبيعة لهم ، فإنهم سوف يرون الحقائق ويجدون الطريق للملائم لتأسيس النظام الاجتماعى الأحسن (١) . ولكن مونتسكيو يرى أن تعاليم الطبيعة لا يجب أن تستقى من الاستنباطات العقلية المجردة ، بل لابد من تلخيصها خلال الوقائع والحوادث التى وقعت وتقع فى الحياة . ومن ثم فلفقد أصطليح تفسيره لظاهرة الاجتماعية والقانون الذى يحكمها بصيغة تاريخية موضوعية محسوسة .

وعلى هذا النحو ينبثق القانون من حقائق إجتماعية ومن علاقات تقسم بين هذه الحقائق . يقول مونتسكيو فى إفتتاحية الفصل الأول من كتابه روح القوانين ، إن القوانين عبارة عن علاقات ضرورية تنبثق من طبيعة الأشياء (٢)

Montesquieu من Fletcher; F.T. ودراسة Robespierre (Paris 1846)
and English politics (London 1930) من Levin ; L. M. ودراسة
The political doctrine of Montesquieu's *Esprit des Lois* (New
York 1936) ودراسة Morgan, ch. من Vaughan; C. H. ودراسة the separation of powers (Oxford 1948)
Studies in the history of political philosophy before and after
Montesquieu من Sorel; A ودراسة Rousset (Manchester 1939)
(Chicago 1888).

(1) Maxey : Political philosophies, p. 308.

(2) Murray : The spirit of laws (World's greatest literature
1900. vol xi p.p. xxxi - xxxii.

والحق ان هذا التعريف قد قوبل بكثير من النقد والتهمك ، لقد عرف القانونون ابتداء من افلاطون حتى لوك بتعريفات مختلفة منها من أرجع القانون إلى العقل ومنها من أرجعه إلى أوامر الصفوة أو الحكام ، ولكن أحدا منهم لم يخطئ في تعريف القانون على أنه مجرد مجموعة من العلاقات ، وأيا ما كان من فهمنا لتعريف مونتسكيو لقانون فإن أهم نقطة يمكن استخلاصها هي أن مونتسكيو يستبعد صفة القهرية أو الإلزامية عن القانون ، ويرى أن كل ما يوجد يتضمن علاقة مزدوجة بين القوة والملول وأن هذه العلاقة تفصح عن قانون وجود الشيء (١) . ولكن لما كان القانون ليس قسريا على هذا النحو ، ولا يرتبط بقوة قهرية تجبر الناس على تنفيذه ، فإنه لمن الواضح أن هذا التعريف غير كاف ، ومن ثم فإن مونتسكيو يقدم صيغة يراها مناسبة وكافية لتغطية هذا النقص .

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن روح القوانين وليست القوانين ذاتها هي بنية ومهدف مونتسكيو ؛ ذلك أن مونتسكيو يرى أنك إذا أردت أن تعلم الحقائق عن شعب ما فعليك أن تعرف روح القوانين المؤسسة لجمهره لا أن تتوقف عند أوامر الصفوة أو الشرعين ، عليك أن تعرف كيف قامت القوانين ، وأن تصنع بداياتها ، وأن تعرف صلات القوة بالملول فيها سواء في أصلها أو في تطورها ، وأن تكشف الوظائف المنوطة بها ، والمبادئ التي تطوى عليها (٢) .

إن تعريف مونتسكيو لقانون على النحو السابق هو تعريف عام يتعلق على المخلوقات العاقلة وغير العاقلة يقول مونتسكيو : « إن كل الموجودات لها قوانينها ؛ الله له قوانينه ، والعالم المادى له قوانينه ، والإنسان الكائن العاقل له قوانينه ،

(1) Dunning : History of political theories, Book II p. 396.

(2) Maxey : Political philosophia, p. 308.

والحيوانات أيضا قوانينها ، (١) . وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك قوانين تدبر عن العلاقات التي تقوم بين هذه الموجودات ، ويقرر مونتسكيو أن أعقد القوانين هي تلك التي تتصل بالإنسان ، وأن الإنسان وجد قبل أن توجد القوانين . يقول مونتسكيو ويحل أن توجد القوانين المنظمة لحياة الإنسان كان هناك وجود أنساني يضمن لقوانين الطبيعة Laws of nature وتميز هذا الوجود الإنساني الأول بأن الإنسان فيه كان قريبا من الحيوان .

لم يتمتع الإنسان في الحالة الطبيعية الأولى بالمعرفة ، كانت لديه فقط إمكانية المعرفة أو القدرة عليها . كان أول ما فكر فيه هو حفظ بقاء نفسه ، وكان عليه أن يكيف جميع ظروفه لكي يحقق هذه الغاية . كانت دوافعه الأولى تنحصر لتحقيق الأمن لنفسه ، ولذلك سرعان ما كان يتقلب إلى وحش كاسر إذا ما أصابه جوع أو أحاق به خطر خارجي . ومادام القانون يبرر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة في الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هو قانون السلام والأمن .

وبعد تحقيق حفظ بقاء النفس كان على الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهواته عن طريق الاتصال بالآخرين والتزاوج ، ومن ثم ظهر القانون الطبيعي الثاني وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين .

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية ، وحينما بدأ العقل في التذوق ، ظهر على المسرح قانون طبيعي رابع هو قانون الرغبة الساقطة في الحياة في مجتمعات (٢) .

(1) Montesquieu : The spirit of laws, p. 1.

(2) Maxey : Political philosophies, p. 309.

وحيثما دخل الإنسان في دولة المجتمع ، فقد إحساسه بنفسه ، وأنجحت المساواة بين الناس ، ومن ثم بدأت حالة الحرب^(١) . وتنتج حالة الحرب هذه عن طريقين : طريق الأفراد من جهة وطريق المجتمعات من جهة أخرى ؛ فحينما يشعر الفرد بالأمن والسلام ، وتنشأ عنده حالة الخوف والجبن الأولى فإنه يبدأ في تقوية نفسه ، ويحاول الاستفادة ما أمكنه وبقدر طاقته وقوته من مميزات حياته في المجتمع الذي ينتمى إليه . وتعارض أهدافه بطبيعة الحال مع أهداف الآخرين ، ومن ثم تنشأ حالة الحرب بين الأفراد . وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمعات ؛ ذلك أن كل مجتمع يحاول تقوية ذاته ، ويتناسى خسران حالة الطبيعة الأولى ، ويتخذ السمة العدائية ، وما هنا تقوم حالة الحرب بين المجتمعات .

ويلزم نتيجة لحالة الحرب هذه سواء بين الأفراد أو بين المجتمعات أن يقوم القانون الوضعي Positive Law الذي يحتوي على أقسام ثلاثة :

١ - قانون الأمم The law of nations

الذي يضبط العلاقات بين المجتمعات أو الأمم .

٢ - القانون السياسي Political Law

الذي يضبط العلاقات بين الفرد ومجتمعه وينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

٣ - القانون المتحضر أو المدني Civil Law

الذي يضبط العلاقات بين الفرد والآخر أو بين المواطن والمواطن داخل المجتمع الواحد .

وواضح كما يقول Maxey أن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين ترتكز على

(1) Montesquieu : The spirit of laws p.p. 4-5.

العلاقات . (١) وواضح أيضا أن قانون الأمم قانون عام ينطبق على كل المجتمعات ويؤسس على المبدأ القائل بأن على كل أمة أن تتحمل كل خير في حالة السلام وأقل ضرر في حالة الحرب ، في حين أن القوانين السياسية والمتحيزة تختلف من دولة إلى أخرى ، وتتبع عن تفاعل العقل الإنساني مع الظروف الخاصة بكل دولة على حدة (٢) .

ويرى مونتسكيو أن القانون يرتبط ارتباطا علقيا بنظام الحكومة ، وبالأحوال الجوية وأحوال التربة ، وبالعادات والتقاليد والعرف ، وبالتجارة والمال ، وبالدین . يقول ابنستاین : إن القوانين لها علاقات بالأحوال الجوية لكل مجتمع ، وبهالة التربة ، وبمكالة المجتمع ومداه ، وبطبيعة السكان ، وبدرجة الحرية للفتاحة ، وبالدین ، وبالميل ، وبالأعداد وبالتجارة وبالعادات والتقاليد ، (٣) وسوف نلن علاقة القوانين بهذه العناصر خلال دراستنا للفرق التالية .

ج- أشكال الحكومات :

قبل مونتسكيو التقسم الثلاثي للحكومات والذي يضمها إلى : حكومة جمهورية Republican وحكومة مواركية Monarchie وحكومة استبدادية Despotie ، وهذا التقسم الثلاثي يصبح رباعيا حينما يسم مونتسكيو الشكل الأول إلى قسمين هما : الحكومة للجمهورية الديمقراطية من جهة ، والحكومة للجمهوربة الأرستقراطية من جهة أخرى (٤) .

(1) Maxey ; Political philosophies. p. 310.

(2) Dunning : A history of political theories. Book II p. 398

(3) Ehemstein ; Great political theories. p. 417.

(4) Dunning : A history of political theories Book II. p. 399.

ويقيم مونتسكيو تسييمه هذا على أساس الطبيعة nature أى طبيعة النظام من جهة ، وعلى أساس المبدأ principle من جهة أخرى .

أما من حيث طبيعة النظام أو بناء الحكومات فلتتد لاحت مونتسكيو أن تنصر السيادة فى النظام الجمهورى أما أن يتمثل فى الشعب كله أو فى جزء منه ، أما النظام اللوباركى فإنه يقوم على حكم فرد واحد يحكم بالقانون . أما الحكم الإستبدادى فهو يقوم على حكم فرد واحد لا يلتزم ولا يحكم بالقانون .

ويلاحظ دانتج أن مونتسكيو لم يلتزم بأساس واحد للتقسيم ؛ فهو يميز بين الحكومات على أساس العدد تارة وعلى أساس الحكم تارة أخرى . وبالإضافة إلى هذا فإن الأنواع التى ذكرها هى أنواع قديمة قدم التفكير السياسى ذاته^(١) .

هذا من ناحية طبيعة النظام ، أما من ناحية المبدأ المسيطر فى كل شكل من أشكال الحكومات السالفة فيذكر مونتسكيو أن لكل منها مبدأ يخصها دون غيرها ؛ ففى الشكل الجمهورى يكون المبدأ المسيطر هو مبدأ الفضيلة Virtue . والفضيلة هنا ليست أخلاقية الانجاء أو مسيحية للنسج ولكنها سياسية المعنى ويقصد بها مونتسكيو حب الوطن وحب المساواة . فى النوع الديمقراطى من هذا الشكل تلمب الفضيلة دورا أساسيا هاما ، أما فى النوع الأرستقراطى فإن مبدأ الفضيلة يأخذ شكلا خاصا بحيث يصبح مرادفا للاعتدال Moderation بمعنى أن على النفس الحاكمة فى الأرستقراطية أن تراعى الاعتدال فى علاقات الأفراد بعضهم ببعض سواء كانوا حكاما أو محكومين . ومن ثم يكون الاعتدال هو روح الحكومة الأرستقراطية بشرط أن يرتكز على الفضيلة وأن يكون مدعما

(1) Ibid : p. 400.

بالروح أو بالعاطفة. أما مبدأ الموناركية فهو الشرف *Honneur* ، ذلك لأن التمييز على أساس المركز والمكانة هو السمة الرئيسية لهذا النوع من الحكومات . بمعنى آخر إن فضيلة حسب المساواة لا تكون هي الأساس في الحكومة الموناركية كما كان الأمر بالنسبة للديمقراطيات وإنما لابد هنا من وضع تميزات الأفراد وانفراديتهم الفريدة القائمة على أساس من الشرف . وضع الاعتبار . يبقى الشكل الآخر وهو الشكل الاستبدادي ، ويرى مونتسكيو أن مبدأ هذا الشكل هو الخوف *Peur* حيث يقوم الحاكم الطاغية بالبطش والتكثير واستخدام القوة والعنف والأرهاب ضد كل من يبدى رأيا ، أو يتكبر عملا ، أو يتفوه بقول . وبديهي أن الحاكم هنا يخاف الجماهير ، كما تحاف الجماهير الحاكم .

ويرى مونتسكيو أن القوانين والتشريعات وكذلك نمط التعليم السائد يختلف من شكل إلى آخر . والحق أن مونتسكيو لم يصف شيئا بالنسبة إلى هذه الأمور فيما يتعلق بالحكومة الجمهورية وبالحكومة الاستبدادية مما ذكره المتقدمون ، ولكنه أضاف إضافات طريفة فيما يتعلق بالحكومة الموناركية التي تميزا طبعا لمبدأ الشرف ، ذلك أنه أكد على ضرورة وضع عنصر النبالة موضعها ريمنا في الحقلين السياسي والاجتماعي .

إن القوانين في الديمقراطيات يجب أن تتجه إلى تأكيد حب المساواة وممارسة الأمور الاقتصادية ممارسة سليمة ومتوازنة . وها هنا يعود مونتسكيو إلى الرأي القديم القائل بضرورة توزيع الثروات توزيعا عادلا ، وما يستلعب ذلك من ضرورة أن تتجه القوانين نحو تأكيد هذا الاتجاه .

أما في الارستقراطيات فيجب أن تتجه القوانين نحو الحد من انحاء الطبقة

الارستقراطية الحاكمة نحو الإثراء والنقى هل حساب المحكومين . ومن ثم تهدف هذه القوانين إلى تحقيق الاعتدال في القوة والثروة .

أما المواركيات فيجب أن تتجه القوانين فيها نحو حماية وتمجيد سمات النبالة nobility ، وذلك لكي تتمكن هذه الحكومات من الحكم وفقاً لمبدأ الشرف وإلا انقلبت إلى حكومات استبدادية .

وبدعى أن الحاكم المستبد لا يستند إلى قانون ولا يرتبط بأى تشريع اللهم إلا إذا سمينا البطش قانوناً والإرهاب تشريعاً ، وذلك لأن مبدأ الحكومات الاستبدادية هو الخوف .

د- انقراض وتحويل أشكال الحكومات

رأى مونتسكيو ماسبق أن ارتأه أوسطو وغيره من المفكرين السياسيين من أن تغير الحكومات وانتقالها من شكل إلى آخر أمر ضرورى وحتمى ، وأن فسادها يرتبط بفساد مبدأها الذى تقوم عليه . يقول مونتسكيو : « إن فساد أى حكومة يبدأ عادة بفساد المبدأ الذى تقوم عليه » (١) . وأن دوام أى شكل من أشكال الحكومات يتمدد على دوام وبقاء الروح الخاصة المميزة لهذا الشكل أو ذاك .

وعلى هذا النحو تنهار الديمقراطيات إذا ما بدأ الضمور بالمساواة الحقيقية في الامتياز ، كما تفسد الارستقراطيات إذا ما توقفت روح الاعتدال ، كما تبدأ المواركيات في الانحيار حينما يتلاشى مبدأ الشرف ، وإذا ما زال مبدأ الخوف

(1) Montesquieu : The spirit of laws. Book viii ch. 1.

لدى الحكومات الاستبدادية زالت وتدهورت .

أما كيف يحدث التحول من شكل إلى آخر فإن مونتسكيو يذكر أنه حينما يفسد مبدأ الديمقراطية فإن روح المساواة إما أن تفقد كلية وإما أن تحصل إلى هزوتها ومتنها . في الحالة الأولى تتحول الديمقراطية إلى أرسقراطيات ، وفي الحالة الثانية تتحول الديمقراطية إلى حكومات فوضوية أولا ثم إلى حكومات استبدادية . وحينما يفسد مبدأ الأرسقراطيات وتختفى روح الاعتدال وتلجأ الطبقة الأرستقراطية إلى الاستئثار بالثروات على حساب المواطنين تنهار الحكومة الأرستقراطية وتتحول إلى حكومة أوليجاركية . أما التحول الوحيد الذي يحدث لدى الموناركيات فهو انتقالها من حكومات موناركية إلى حكومات استبدادية ، ويتم هذا حينما تتدخل الموناركيات عن مبدأ الشرف وتبتعد عن تطبيق القوانين .

ويرى مونتسكيو أن كل القوانين والتشريعات تكون صادقة بالنسبة إلى طبيعة النظام الذي تربط به ، وارتباطها بمبدأ تقوم عليه . ولكن حينما يتغير المبدأ أو روح المجتمع فإن القوانين أو التشريعات المرتبطة به يجب أن تتغير أيضا لكي تتلاءم مع المبدأ الجديد .

إلا أن مونتسكيو يطالنا برأى آخر يربط فيه بين حجم الدولة وبين شكل الحكومة . والحق أن هذا الرأي كان مثار تفسيرات أفاد منها اللغاة والمستبدون أكثر من غيرهم . فلقد رأى مونتسكيو أن الحكومة الجمهورية تناسبها مقاطعات قليلة أي يوافقها حجم أقل ، وأن الحكومة الأرستقراطية تناسبها اتساعا معتدلا أو حجما أكبر ، وكذلك الموناركية ، أما الحكومة الاستبدادية فيناسبها حجما ضخما ومقاطعات أكبر وأعظم ، ويستتبع ذلك بداهة أن أي تغيير في حجم

الدولة لا بد وأن يتجه تغير في شكل الحكومة ذاتها . وطبقا لهذه القاعدة تحظى الديمقراطية بدوام أقل ، مادام أن الاتجاه هو استمرار زيادة عدد السكان وما يستتبع ذلك من استمرار في زيادة حجم الأراضي ، ومعنى هذا أن الحكومات الديمقراطية لا تثبت أن تتحول إلى حكومات استقراطية فوئاركية فاستبدادية طبقا للانحياز التدريجي في مساحات الأراضي والمقاطعات ، وبالطبع فإن هذا ينهد الديمقراطية ويفسد المواركيات إلى حد ما ويكون فرصة سانحة للحكومات الاستبدادية .-

إلا أن داننج يرى أن مونتسكيو كان يهدد الطريق بذلك لا إلى تثبيت الحكومات الاستبدادية ولكن إلى قيام النظام الفيدرالي بين الحكومات الجمهورية ، فالنظام الفيدرالي في رأيه يجمع بين مقاطعات شاسعة ويتميز في نفس الوقت بالاحتفاظ بالروح الجمهورية (١) .

عارض مونتسكيو بهذا الرأي الأخير مكيا فيل ، فبينما رأى الفيلسوف الإيطالي أن نموذج الدولة ضروري لحياة ونقاء الدولة سواء أكانت جمهورية أو مواركية ، فإن الفيلسوف الفرنسي ذهب إلى أن المساحات الشاسعة جدا لا تتوافق إلا مع الحكومات الاستبدادية .

٥- الحرية والعبودية ؛

ونظريات مونتسكيو عن الحرية هي أعظم نتاجاته ، وأكثر أفكاره خصوبة وثرادا ، وهي من ثم تحتل أول مكانة في نسخة السيامي والفلسفي . وعلى الرغم من

(1) Denning : A History of political theories. Book II p. 460.

أن مونتسكيو قد خصص لبحثه عن الحرية عدة كتب من مؤلفه روح القوانين إلا أن الحرية تتناوب خلال مؤلفاته كلها

أدرك مونتسكيو الآراء المتفاوتة والمختلفة عن تصور الحرية خلال عصور التاريخ ، وأراد أن يصل بهذا التصور إلى أعلى درجة له من البنية والوضوح فذهب إلى أن الحرية تعني بالمعنى العريض لها أن يفضل الإنسان ما يراه طبعا لإرادته الخاصة ، وأنها يمكن أن تنقسم إلى نوعين الأول سياسي والثاني مدني متضمن .

أما الحرية السياسية *Political Liberty* فهي تتكون من القدرة على القيام بأى فعل تسمح به القوانين ، ومعنى هذا أن هذه القدرة لا تكون مطلقة بحيث تحقق كل رغبات ونزوات الفرد بل أنها تتغير بما يجب أن يفعله الفرد ، وبديهي أن الحرية السياسية لا توجد إلا حيث توجد حكومة تحترم القوانين وتحقق الأمن الكافي للمواطنين بالقدرة الذي يتيح لهم ممارسة الحرية في ظل القانون ، ومن هذا نخلص إلى أن الحرية السياسية تعني الأمن الذي يستثمره الفرد حينما يمارس أي فعل يسمح به القانون : واستثمار الأمن هذا لا يتم إلا في ضوء شكل معتدل من أشكال الحكومات يقول مونتسكيو : نحن لا نجد الحرية السياسية في كل شكل من أشكال الحكومات أنها توجد فقط في الأشكال المعتدلة منها ، (١)

والقول بأن الحرية السياسية يجب ألا تنقيد بأي قيد حتى ولو كان هذا القيد هو القانون فيه مغالطة كبيرة ، ذلك لأن المواطن إذا أعطى لنفسه الحق في أن يفعل ما يريد بدون قيد أو شرط فإن هذا يعني أن سائر المواطنين لهم نفس الحق ، ومن ثم تنقلب الدولة إلى نوع من الفوضى كل يسعى إلى تحقيق ما يصبو إليه بدوني

مراعاة الآخرين وبدون الاهتمام بمصالح الدولة العليا . يقول مونتسكيو : إن الحرية هي حق فعل ما تسمح به القوانين ، وإذا حاول مواطن أن يفعل أفعالا تخمها القوانين فإنه لن يكون حرا الوقت طويل ؛ إذ لا يلبث سائر المواطنين أن يفعلوا نفس ما فعله ، (*)

أما الحرية المدنية أو المتحضرة *Civil Liberty* فلم يحددها مونتسكيو على وجه الدقة ، ويبدو أنه يقصد بها الحرية الشخصية الفردية للمواطنين داخل المجتمع ، تلك الحرية التي تتناقض بالطبع مع تصور المبودية

والواقع أن مونتسكيو كان يهدف من هذه التعريفات والتحديدات إلى وضع وتحديد ملامح التنظيم الحكومي الصالح والجدير بتحقيق تلك الحرية السياسية والتي تعنى توفير الحرية لكل فرد في أن يفعل ما يريد شريطة أن يلتزم بالقانون .

وتوفير الحرية السياسية يجب أولا أن يكون ولاء المواطنين للقوانين وليس للأشخاص ، كما يجب أن يتوفر ما اسماء مونتسكيو بفصل السلطات التي تقوم بحكم الدولة فصلا متوازيا هادلا لا يتيح لسلطة منها السيطرة على الأخرى . إن الحرية لا توجد إلا حينما تتحدد وتتباين سلطات القوى الحكومية ، وهذا التحديد لا يضير الحرية لأننا لو تركنا القوة المطلقة في يد واحدة دون مراقبة أو نقد أو تعليق لسارت نفق هواها ، وأصبحت قوة مطلقة عياء تنج في أى اتجاه تراه ولكن النظام الذى يرتب تنظيمها يؤثر فيه قوة على أخرى ، وتراقب فيه هذه تلك ، هو الضمان الوحيد اللازم لتوفير الحرية . ويرى مونتسكيو أن النظام الوحيد المعروف في التاريخ والذي تأسس على احترام الحرية السياسية هو النظام الإنجليزى بحيث

(1) Montesquieu : The spiril of laws. p.p. 150-154.

أجئوى هذا النظام الأخير على فصل السلطات بطريقة متوازنة تمنح لقوة ما أن تشرف وتناقش وتنفذ قوة أخرى (١)

يقول ابنتايند أعجب مونتسكيو بالنظام الحكومى الإنجليزى الذى ضم ملامح الموناركية كقوة تنفيذية ، ولامح الأرستقراطية (مجلس اللوردات) كجزء من القوة التشريعية ، ولامح الديمقراطية (مجلس العموم) كجزء من القوة التشريعية أيضا . وعلى الرغم من وجود تلك الملامح الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية فى الحكومة الإنجليزية إلا أن كل قوة منفصلة عن الأخرى ، (٢)

يقول مونتسكيو فى كتابه روح القوانين : توجد فى كل حكومة ثلاث سلطات ؛ سلطة تشريعية ، وسلطة تنفيذية تنظر فى المسائل المتعلقة بقانون الأمم ، وسلطة تنفيذية تنظر فى المسائل المتعلقة بالقانون المدنى ؛ السلطة الأولى تضع القوانين الوقتية والدائمة... والثانية تعلن الحرب أو السلم ، وتصدر وتستورد... وتحفظ الأمن العام ، وتقاوم الغزو الخارجى . والثالثة تماقب المجرمين ، وتفض المنازعات التى تقوم بين المواطنين ؛ لذا يستحسن أن نسمى السلطة الأخيرة بأسم السلطة القضائية ، (٣)

والواقع أن نظرية مونتسكيو عن فصل السلطات مأخوذة بروحها من الفيلسوف الإنجليزى جون لوك . إن السلطات التى نادى بها مونتسكيو تقريبا التى نادى بها جون لوك مع اختلاف فى التسميات والترتيب ، فلقد قال لوك إن السلطات وغى على التوالى ؛ السلطة التشريعية ثم السلطة الفيدرالية ثم السلطة

(1) Dunning ; A history of political theories Book II, p. 412.

(2) Eberstein : Great political theories, p 418.

(3) Montesquieu ; The spirit of laws, p.p. 150-154.

التنفيذية . أما مونتسكيو فلقد أسل السلطة التنفيذية عمل السلطة التنفيذية ، ثم حل السلطة القضائية عمل السلطة التنفيذية وهي السلطة الثالثة عند لوك ، فأصبحه السلطات عنده وهي على التوالي السلطة التشريعية ثم السلطة التنفيذية وأخيرا السلطة القضائية . (١)

وتحتفي السلطة التشريعية بتشريع القانون ، وتحتفي السلطة التنفيذية بإعلان حالة السلم أو حالة الحرب وتحقيق الأمن للمواطنين ، أما السلطة القضائية فتخصص بمعاينة المجرمين والفصل في منازعات المواطنين .

ويرى مونتسكيو أن كل سلطة من هذه السلطات الثلاث يجب أن يمثلها أعضاء مختلفون عن أعضاء السلطتين الأخرتين . وعلى هذا النحو يتمتع أن يكون عضو مشرعا منفذا وقاضيا في نفس الوقت ، كما يتمتع على أنه عضو كان أن يجمع في يديه بين سلطتين إثنين . يقول مونتسكيو : «حيثما قسّاط السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بشخص واحد ، أو بهيئة واحدة ، فإن الحرية تمتنع ، وذلك لأن ذلك الموارك أو تلك الهيئة يمكن أن تفرع قوانين استبدادية وتنفذها أيضا بطريقة استبدادية . وبالمثل فإن الحرية تمتنع إذا لم يتم فصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وذلك لأنها لو اتحدت بالسلطة التشريعية فإن حياة وحرية المواطنين سوف تكون تحت يبر الاستبداد ، حيث سيكون القاضى هو نفسه المضرع في ذلك الوقت . وكذلك فإنها إذا اتحدت بالسلطة التنفيذية فإن القضاة سوف يتصرفون بعنف وقسوة » (٢)

(1) Duhaing : A history of political theories Book II p. 212.

(2) Montesquieu : The spirit of laws p.p. 150-154.

آ من مونتسكيو بالحرية وهاجم كل نظرية أو فكرة كادى بمقولة العبودية أو بأنها ظاهرة طبيعية يقول مونتسكيو لقد غلب أساطير أنه يوجد عبيد وأن هذا شيء طبيعي ولكنه لم يستطع البرهنة على ذلك،^(١)

والحق يقول مونتسكيو أن الإنسان ولد مساويا لكل إنسان آخر، إن القول بالعبودية يخالف من ثم نظام الطبيعة،^(٢) هل يرى مونتسكيو أن الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عن حريته أو أن يبيعها إذ بأنه ممن يبيع الإنسان حريته؟ وحسن لو استطاع أن يبيع نفسه وحرته فإنه لا يملك أن يبيع أبنائه لأنهم يولدون أحراراً وحرثهم ملكهم.

٥ - تأثير الطقس والطبوغرافيا

ذهب مونتسكيو إلى أن الأحوال الجوية من حرارة وبرودة وسفوف ووطوبئة تؤثر على أعضاء الجسم الإنسانى من الناحية الفسيولوجية والبيكولوجية والعقلية. ومن ثم فإن المجتمعات تتفاوت طبقاً لخصائص الناس التى تتفاوت بدورها تحت تأثير اختلاف الأحوال الجوىة . وبمطينا مونتسكيو مثالا على ذلك فيقول أن مجتمعات الطقس الحار تتميز بالكسل والاسترخاء ، بينما مجتمعات الطقس البارد تتميز بالنشاط والطاقة والحياة ، وأن هذا يفسر لنا حالة الرمنجة في مجتمعات حارة الطقس وحالة السكر في المجتمعات باردة الطقس . ويستطرد مونتسكيو فيبين أن الحرية السياسية تتحقق بأعظم ممانيتها لدى شعوب الطقس بارد ، بينما تنود العبودية لدى الشعوب حارة الطقس حيث تعمل حالة الاسترخاء الكسل على خضوع الناس تماماً للحكم المطلق الاستبدادى . وينتهى مونتسكيو

(1) Ibid : p. 240.

(2) Ibid : p. 241.

من تحليله هذا إلى القول بأنه كلما ارتفعت درجة الحرارة كلما ساد الحكم الاستبدادي
ركلنا قلت كلما كان الجو ملائماً لظهور الديموقراطيات ، يقول مونتسكيو
« بعض البيئات تصلح للحرية وبعضها معادى لها ، الأولى تمثلها البيئة الباردة ،
والثانية تمثلها البيئة الحارة »^(١)

تحدث مونتسكيو عن الجغرافيا ، وبين تأثير القربة على المجتمعات والحكومات
فذكر أن الحسوبة تصل بالسهول ، بينما يتصل الجذب بالجبال ، وأن حياة السهول
وهي لا تمنح مائماً طبيعياً للقائمة والدفاع ينشأ عنها نظام استبدادي طغياني ،
أما حياة الجبال فهي تؤكد الحرية لأنها تمنح الناس مائماً يساعدهم على المساواة
الطويلة كما أن سمات الناس في الجبال تكون متجهة نحو الشجاعة والبطولة
والجسادة لا إلى التراكل والتكاسل والخنوع طابع بيئة السهول ، وبديهي أن
الديموقراطيات يحسن قيامها في المناطق الجبلية ، بينما تكوّن بيئة السهول مكاناً
ملائماً لقيام الحكومات الاستبدادية .

٢ - علاقة القانون بالعادات والتقاليد والاقتصاد والدين

يرى مونتسكيو أن كل شعب يتميز بروح عامة تخصه ، وأن هذه الروح العامة
تتأثر بالعادات والتقاليد والرف السائد التي كثيراً ما تصبح في وقت من الأوقات
أعظم من القوانين ذاتها بل إن القوانين تمام إبداء منها ووقفاً لها . ويرى

(١) Ibid : p. 322

موتسكيو أن العرف والمادات والتقاليد لا يمكن تغييرها بواسطة القوانين اللهم إلا في حالة الحكم الاستبدادي، بل على العكس يجب أن تتغير القوانين تبعاً لتغير المادات والتقاليد، يقول موتسكيو، وحينما تتغير المادات والتقاليد فإنها لا تتغير وفقاً للقوانين وبما لها، إذ أن هذا لا يتم إلا في ظل الطغیان. إنها تتغير فقط تحت تأثير عادات وتقاليد أخرى، (١) تتفصل في الشعب وتنفذ على البال من العرف السائد. إن القانون - يقول موتسكيو - ليس مجرد فعل من أفعال السلطة، إنه قاعدة متصلة ترتبط بالسلطات الإجتماعية، (٢).

لاحظ موتسكيو وظيفة المال وأهميته في عمليات التبادل الاقتصادي خصوصاً فيما يتعلق بالتجارة المالية، وبين أن شئون المال والاقتصاد تؤثر على البنيان الداخلي للمجتمعات، وتعلمه بطابع مميز، وبصرف خاص، وبلفاظ محدودة وخلص إلى أن القوانين يجب أن تضع في اعتبارها تلك العلاقات الاقتصادية (٣)

أما الدين فلقد أعطاه موتسكيو أهمية كبرى في المجتمع، وقرر أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب. وعلى الرغم من أن موتسكيو يعتبر الدين المسيحي أحسن وأعنى الأديان، إلا أنه رأى أن هذا الدين لا يناسب كل المجتمعات وكل الحكومات، وذلك لأن الحالات الخاصة بكل مجتمع تحدد سمات الدين المقبول لديه. وعلى هذا فلقد قرر أن الدين الإسلامي

(1) Ibid : p. 208.

(2) Ibid : p. 299.

(3) Maxey : political philosophy p. 323.

يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين المسيحي ، وأن الدين المسيحي يناسب نوعين فقط من الحكومات: الكاثوليكية تناسب المواركيات والبروتستانتية تناسب الجمهوريات .

٣ : مكانة مونتسكيو السياسية

يقول موريل Sorel مينا مكانة مونتسكيو وأهمية نظرياته وأفكاره وإننا نجد أنفسنا أمام فيلسوف رائع ، ومفكر جسور ، وكاتب حصيف ، ومسؤول واسع الخيال ، وفير الابتكار ... ونحن لا نجد فاحصا للجمعات الإنسانية ، وعالما بالفنون السياسية ، ورابطا بين الدوافع الإنسانية وبين التنظيمات السياسية ، بأسلوب أدبي رفيع مثل مونتسكيو .^(١)

كان مونتسكيو فرسيا من القرن الثامن عشر ، تحدت تفكيره بطرؤف عصره ومخالفه وحضارته شأنه في ذلك شأن أي مفكر ، ولكن جوهر أعماله أتمت مع ذلك بطابعي العالمية والديموم .

لم يترك مونتسكيو وراءه قطعا أدبية خالدة ، ولم يترك خلفه فلسفة سياسية عميقة بقدر ما ترك لنا منها الفكر والسياسة على السواء ، ومنهجه هذا يفكرنا دائما بمقل ناخض ، وقواعد أبدية ، وحقائق خالدة^(٢) . يقول داننج إن مكانة مونتسكيو كفيلسوف سياسي ترجع إلى مجال بحثه وإلى منهجه الدقيق وإلى نظريته عن الحرية^(٣) .

(1) Sorel : Montesquieu. p.p. 28-29.

(2) Maxey : political philosophies. p. 324.

(3) Danning : A history of political theories, Book II p. 428.

ورك هونتسكيو أكبر تأثير وأعمقه في الأجيال المعاصرة له واللاحقة ، ولم
يمكث مؤلفه الرئيسي ، زوج القوانين ، أكثر من عامين حتى أستنفذ منه ما يريد
عن العشرين طبعه ، وصرح أن ما ترجم مؤلفه هذا إلى الإنجليزية والألمانية
والاسبانية والإيطالية وغيرها من اللغات الأجنبية ، وأطلع عليه سائر المثقفين
وأخذوه بالنقاش والجدال والشرح والنقد والتفسير ، (١)

(1) Maxey : Political philosophies. p. 288.

٦ - نظرية روسو السياسية

قرأ روسو ذات يوم إعلاناً عن مسابقة دعت إليها أكاديمية ديجون في الموضوع الآتي : هل حملت الفنون والعلوم على تفتية الأخلاق ؟ فأجاب روسو بالثني في بحث له أسماه « مقال في العلوم والفنون » ، وضعه عام ١٧٥٠ ، وكان بمثابة بماترة الأكاديمية المذكورة ، وذاع صيته في مختلف البقاع ، وفي عام ١٧٥٢ أعلنت الجمعية ذاتها عن موضوع مسابقة أخرى يدور حول « أصل التفاوت بين الناس ، وهل التفاوت مشروع في نظر القانون الطبيعي ؟ » فوضع روسو بحثاً جديداً أسماه مقال في التفاوت بين الناس ، نشره عام ١٧٥٤ . كما نشر روسو بعد سنوات قليلة بعد ذلك كتبه السياسية الأخرى كالعقد الاجتماعي ، وأميل أو في الحرية ، وهو ليز الجديدة .

ولقد أوضح روسو في مؤلفاته السابقة تصوره لحالة الطبيعة *state of nature* ، والعقد الاجتماعي *social contract* ، ورأيه عن السيادة والقانون *sovereignty and law* وعن الحكومة *government* وسوف نعرض هنا نظرية روسو السياسية في ضوء العناصر السابقة ونضيف عليها مكامته في النظرية

* جان جاك روسو *Jean Jacques Rousseau* : فيلسوف وأديب وسياسي وُلِدَ في جنيف عام ١٧١٢ وتوفي عام ١٧٧٨ ، وأهم مؤلفاته العقد الاجتماعي ، وإميل ، ومغال في التفات بين الناس ، ومغال في العلوم والفنون .

السياسة

• من عناصر نظرية روسو السياسية يمكن أن نرى أن يرجع إلى دراسة

- L'Académie de Dijon et le premier Discours de Rousseau من Bouchard; M.
Rousseau and the modern state (London 1934) ، ودراسة A. Coblan; Rousseau and the idea of progress (Oxford 1950) من Hendel; P. Masson; Rousseau : Moraliste (New York 1934) ودراسة
La religion de Jean Jacques Rousseau (Paris 1916) ودراسة A. Schinz; La pensée de Jean Jacques Rousseau (Paris 1929) من Krafft; O. La politique de Jean - Jacques Rousseau (Paris 1958) من Barglin; P. La philosophie de l'existence من de Jean - Jacques Rousseau (Paris 1952) من Taimen; J. The origins of totalitarian Democracy من Vaughanich (London 1952) The political writing of Rousseau, J. (Cambridge 1915) وقد ترجم كتاب روسو العقد الاجتماعي إلى كل اللغات الحديثة تقريباً كما ظهرت دراسات عديدة تناول حياته ومؤلفاته بالشرح والتفسير نذكر منها دراسة E. Cassirer; The questions of Jean-Jacques Rousseau (New York 1954) ودراسة Rousseau - Totalitarian or Liberal (New York 1956) من Chapman; J. ودراسة Groethuyzen; B. عن روسو (باريس عام ١٩٤٩)، ودراسة Josephson; M. عنه (نيويورك ١٩٣١) ، ودراسة J. Morley عنه والتي ظهرت في مجلدتين في نيويورك عام ١٨٩٦ ، ودراسة R. B. Mowat عنه والتي ظهرت عام ١٩٣٨ في لندن ، ودراسة Vallihamy عنه (لندن ١٩٣٩) ودراسة Jean Starobinski عنه (باريس ١٩٥٧) ، ودراسة Nemo; M. عنه (باريس ١٩٥٧) ، ودراسة Guéhenno; J. عنه في مجلدات ثلاثة (باريس ١٩٤٨ - ١٩٥٢) ، ودراسة Mornet; D. عنه (باريس ١٩٥٠) ودراسة Gerin; R. عنه (باريس ١٩٢٠) ودراسة J. Fabre عنه (باريس ١٩١٢) وذلك مع دراسات أخرى لا تعد ولا تحصى.

١ - حالة الطبيعة :

يرى روسو في بحثه المسمى مقال في العلوم والفنون أن حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب والرياء حاضرين إلا صغائر المجتمع للتحضّر . وهو يقسم بحثه هذا إلى قسمين ، يبين في أوّلها أن الآداب الظاهرة في المجتمع المدني ، والرقة والآداب في المعاملة المحاضرة بين الناس إنما تخفى وراءها حادات قاسية وأخلاقا وحشية ، ويرى أن العلوم والفنون هي المسؤولة تاريخيا عن ازدهار الكذب ، وذيوع الرياء ، وانتشار التملق والخداع . وأن الأنحطاط الخلفي ينمو باطراد كلما تمت المدنية وارتفعت الحضارة ، وابتعد الإنسان عن حالة الطبيعة . ويستدل روسو على صحة دعواه بالمقاسد والنسوح الأخلاقية والامساواة التي ظهرت في الإمبراطورية الرومانية والحضارة الفرعونية ، والملوك الفارسة القديمة والصين والسيارة وأمثالها وغيرها .

وفي القسم الثاني من بحثه هذا يرى أن العلوم والفنون عودت ورجال السلم والآداب والفن على البطالة والتفاهة ، وأن الرفّ يزداد بارتقاء العلوم وازدهار الفنون ، فينتشر حب الأشياء السكّالية ، ويسم فساد الأخلاق ، ومن شأن الرفّ أنه يحى الحصول العسكرية ، ويقضى على الصفات الأخلاقية . وينتهي روسو من بحثه هذا إلى القول بأن خير وسيلة للقضاء على مساوئ العلوم والفنون هي العودة إلى أحضان الطبيعة وتلصق الفضيلة في ثناياها . إن الفضيلة في نظر روسو هي العلم الأسمى الذي يزين النفوس الساذجة ، والأرواح البسيطة ، التي تحيا في عالم الطبيعة الأولى . يقول روسو وأيتها الفضيلة ؛ أنت علم رفيع تحمل به النفوس البسيطة ، هل تمة حاجة إلى هذا البناء القديس ، وهذا المنبّط كله حتى نعرفك ؟

أليس مبادؤك مطبوعة في القلوب كل القلوب ؟ ألا يكفي في تعلم قواينك أن يظل المرء إلى نفسه ، ويصغى إلى صوت الضمير في صمت الأمواء ؟ ،

ومعنى هذا أن التفضيلة تميز حالة الطبيعة الأولى وهي مطبوعة في كل القلوب ، وأن امتنان التفضيلة لم يكن موجوداً في حالة الطبيعة الأولى ، وإنما ظهر بظهور المجتمع المدني .

من امتنان الفضائل ، وتقدير المواقف ، ولد التفاوت بين الناس ، وقد بحث روسو وأصل التفاوت بين الناس ، في مقال خاص أوضح في مقدمته أن حل هذه المشكلة يشترط البسده بتمييز حالة الطبيعة عن الحالة الاجتماعية ، وأوضح أنه يناظر ببعض التوصيات التي اقترحتها لكي يلقى نوراً على هذه المشكلة مع أنه من الصير «أن يفرق في طبيعة الإنسان الحاضرة بين ماهر طبيعي وبين ماهر صناعي ، وأن تعرف جيداً الحالة الطبيعية لأنها وبما لم تكن موجودة ، وبما لم توجد ، وبما لن توجد مطلقاً ، مع أنه من الضروري أن يكون هذا عارفاً شديدة وصولاً لحسن الحكم في حالتنا الراضة» (١) . فعالة الطبيعة إذن عند روسو ليست إلا مجرد افتراض اقترحه لكي يستطيع التوصل إلى الحكم على حالة المجتمع المدني .

تفق روسو بالإنسان الطبيعي الطاهر وقال : «إننا حادتنا لا نمتصرف الإنسان الطبيعي ، كان من المبت أن نحاول تعيين القانون الذي فرض عليه ، أو القانون الملائم لنظامه . وكل ما نستطيع أن نفكره بوضوح كامل حول موضوع هذا القانون هو ضرورة حدوثه بصوت الطبيعة من فوره ليكون طبيعياً ، وضرورة

(1) Rousseau : Discours sur l'inégalité préface.

خروج من يلزمه له مع عليه بهذا - ومخلص روسو - إلى أن جميع الكتب العلمية لا تعلمنا غير رؤية الناس كما صنعوا أنفسهم ولكننا لسنا ملزمين بأن نحمل من الإنسان فيلسوفا قبل أن نحمل منه إنسانا^(١) .

والإنسان الطبيعي لا يستطيع أن يقاوم دافع الرافة الباطني مطلقا ، ولذا فهو لا يؤذي أي إنسان آخر ، ولا يؤذي أي شيء كان ذي إحساس أبدا .

التفاوت في الجنس البشري موطنه ، أحدهما طبيعي لأنه يعود إلى الطبيعة ، ويقوم على اختلاف الأعمار والصحة وقوة البدن وصفات النفس أو الروح ، والآخر أدبي أو سياسي لأنه يتوقف على الاتفاق أو الاتفاق ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التي يتمتع بها بعض الناس إجماعا بالآخرين كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراء أو نفوذا أو أن يكون في وضع يتزع فيه الطاعة. ويصرح روسو بأنه من العبث أن نسال عن مصدر التفاوت الطبيعي لوجود الجوارب في تعريف الكلمة ذاتها ثم يقول : بما أن موضوعي بهم الإنسان على العموم ، فأبني سأحاول انتحال لجة تلائم جميع الأمم ، وأفترض نفسي في مدرسة أيلينا مكروا دورس أساتذتي ، متخذاً أمثال (أفلاطون) و (أكرينوقراط) قنساء ، والنوع البشري مستمعا ، فيسا إليها الإنسان ، كن من أي بلد شئت ، ولتكن آراؤك كما أردت ، واستمع ، فهذا هو تاريخك كما أرى قراءه ، لافى كتب أمثالك الذين هم كاذبون بل في الطبيعة التي لا تكذب مطلقا^(٢) .

على هذا النحو يطلق روسو من افراض حالة الطبيعة ، ويرى أنه افراض عقل لا يكثرث بالحقيقة التاريخية ومع ذلك فهو أكمل . نفما من وقائع التاريخ ،

(1) Ibid : préface.

(2) Ibid : préface.

ثم يعنى فى بيان آرائه فيقيم رسالته أيضا إلى قسمين . يوضح فى القسم الأول منها أن الإنسان كان يعيش متوحدا فى الغاب ، يهتم بمجد من قوى ، وبحركة تنقذه من مخالب الحيوان المفترس . كان لا يحتاج إلى علاج ولا طبيب ، لأن النوع البشرى ليس أسوأ من جميع الحيوانات الأخرى فى هذه الناحية ، وكانت صحته لا تمتل فى الواقع إلا بالإصراف فى تناول الطعام ، أو بممارسة ميول مصطنعة تعبد جسمه وعقله .

كان الإنسان الأول هائلا سعيدا ، لم يعرف القيود ولا الحواجز ، ولم يسلط الرعب ، كان يتصرف بتلقائية وحرية ، ولم يكن له ممكن واحد ثابت ، ولأنه ، كانت صرخاته الغريزية تنفيه عن الألفاظ والكلمات . ولقد علمت الطبيعة الإنسان كل ما يريد أن تعلمه ، ومنحته بكل ما يريد أن يمتلكه أو يستعمله (١) . لم يكن الإنسان الأول محتاجا إلى معونة الآخرين ، ولم يكن جبانا يهرب كل قوة حوله كاذب متفكير ، ولم يكن وحشا أنايا يجارب الجميع كاذب إلى ذلك هو (٢) ، إن الحرب والخوف والأنايا لم تظهر إلا فى حالة المجتمع المدنى ، وذلك لأن الحياة البسيطة ، المتحركة ، الغريزية ، التلقائية للإنسان الأول لا يمكن أن تتضمن هذه الشروط (٣) .

لم يكن الإنسان الأول بحاجة إلى العقل أو التفكير ، لقد أعطته الطبيعة كل ما يحقق رغباته الغريزية ، والطبيعة تضاد العقل وتكرمه يقول روسو : إذا كانت الطبيعة قد أعدت لكى تكون أصحاء ، فإن أكاد أجرو على القول بأن التفكير

(1) Maxey : Political philosophies. p. 350.

(2) Dunning : A history of political theories Book II p. 8.

(3) Ibid p. 9.

مضاد الطبيعة ، وأن الإنسان الذي يفكر مخلوق فاسد *Corrupt Creature* ،^(١)

لم يخل الإنسان الأول ، لأن خياله لم يزين له أمرا ؛ ولم يدفعه قلبه إلى طلب شيء ، ولم تنشأ الحاجة إلى تغير حالة الطبيعة إلا من الاحتكاك بالآخرين واستعمال الكلام وعلى الرغم من صعوبة المسألة وغموضها ، فلن من الثابت في نظر ووسو أن نمو الذكاء وتكامل العقل ، مرتبطان بنشأة اللغة .

لم يصف الناس في حالة الطبيعة بالصلاج ولا بالطلاق ، ولم تكن لهم فضائل ولا ذائل ، وإن هوبز يخطئ حين يعتبر حالة الطبيعة حالة طمع وكبرياء وحرب ، والحق في نظر ووسو أن الإنسان الأول ، الإنسان الوحشي كان مائتا سميدا ، كان كل ما يعرفه من الكون هو الغذاء والآنس والنوم ، وكان كل ما يخافه من الشرور هو الألم والجوع ، وأقول لا الألم ، لا الموت ، لأن الحيوان لا يعرف الموت مطلقا ، لمعرفة الموت وأحواله هي من أول ما اكتسبه الإنسان بابتدائه من الحالة الحيوانية^(٢) .

كانت خبايا الإنسان الأول قليلة محدودة ، وكان إرضاءها سهلا سريعا ، وكان كل إنسان مساويا لكل إنسان ، يقول فابنيج « امتازات الحالة الطبيعية بالمساواة التامة ، ولم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد وآخر »^(٣) ويقول Maxey « كان الناس يتمتعون بالمساواة لأن علاقاتهم كانت قليلة محدودة »^(٤) . كان الإنسان في حالة الطبيعة طبيعيا ، تأخذه العققة من رؤية كائن شاعر ،

(1) Rousseau : Discours sur l'inegalité pt 1.

(2) Ibid : pt. 1.

(3) Dunning : A history of political theories. Book II p. 9.

(4) Maxey : political philosophies. p. 361

ولاحيا من أبناء جنسه، يتألم ويتعذب، لم يكن يشعر حينئذ بالتفاوت إلا قليلا، بل إن تأثير التفاوت كاد أن يكون معدوما. ولكن بذور التفاوت كانت مهيئة للظهور، عندما تقلعت إلى الإنسان فكرة الاجتماع. وكان من الجائز في جميع الأحوال ألا يتحقق التفاوت، وبالأخص الاجتماع، وألا تنمو هذه البذور، وأن يبقى الإنسان على حاله الأولى، حالة الحيوان السعيد، إلا أن طائفة من الأسباب تألفت جميعها على ظروف عيش الإنسان، فتحوّلت حياته من طور العليمة إلى طور الحياة الاجتماعية، فصار الإنسان شريرا منذ أن صار كائنا اجتماعيا.

وقد استعمل روسو الفهم الثاني من بحثه هذا بقوله: «إن أول إنسان مسوي قطعة من الأرض وقال (هذه الأرض لي) ووجد حوله أناسا بلغت سدا اجتماعهم درجة تصديقه كان هو المؤسس الحقيقي للجمعية المدني، وكم من جريمة وحرب وقتل وبؤس وهول كان من الجائز أن يوفرها على البشر ذلك الفخ من الأخسر اللهم كان يستطيع أن يطلع الأوتاد، ويرفع الحواجز، ويملا حفرة الحدود، ويهيب بالناس قائلا (احترسوا من الإغواء إلى هذا الدجال، وحاذروا أن تصدقوا مزاعمه الباطلة: أنكم تصفون أفعالنا إلهال إذا نصيتم أن الشهوات كلها للجميع، وأن الأرض ليست موزعة لإنسان)» (١).

ثم بين روسو الأسباب الطارئة التي أسهمت في تحويل الإنسان إلى حياة المجتمع، ويرجع بعض هذه الأسباب إلى عوامل طبيعية مثل البرد القارس، والقيظ الحرق، والجندب. فقد اضطرت هذه المؤثرات الإنسان الأول إلى التعاون مع بني جنسه. تداروا موعوقا كان غرضه النجاح في الصيد برا وبحرا، والتأزر لتوفير الغذاء وتأمين القوت، ثم أسهمت الزلازل والفيضانات في قلب هذا

(1) Rousseau : Discours sur l'inégalité pt II.

الاجتماع المؤقت اجتماعا دائما . ولما أخترع البشر لغة الكلام ، وظهرت فكرة التملك ، برز الحد وصار الشر متاخلا ، وأمسى التفاوت بين البشر مستوريا ومستعصيا .

إلا أن فكرة التملك لم تظهر إلا نتيجة تطوره بطيء طويل ، وقد سبقا إلى الظهور أنواع أخرى من التفاوت الفاض أخذت تنساب كلها في المجتمع البشري ، فرأى الناس مثلا أن اجتماعهم على هيئة ثلاث ينفعهم ، فكانت فكرة السائلة طليعة التملك أو الملكية . ثم لما ازدادت العلاقات ، ساءل الكثيرون نوال تقدير الغير ، وإثارة إصحابهم ، عن طريق تحقيق التقوى . وكان في وسع الناس حينئذ أن يظلوا أحرارا أصحاء سعداء صالحين ، ولكن الزيادة والتعدين جعلوا مسيرهم نحو التفاوت والبؤس وانقطاع المساواة . يقول دالتج : ولما تزايد البشر ، جعلت ظروف القرية ، والمناخ ، وسائر العوامل الجغرافية الأخرى على التفاوت في السلوك والمبادئ ... فتميز سكان المناطق الساحلية بالصيد بحرا ، بينما حمل سكان الغابات على الصيد ببرا ، ومسح اكتشاف النار صدقة ، وراح الناس يستخدمونها ، فظهرت الآلات الحجرية والمعدنية ، وتحرك التقدم الاقتصادي ، وشيدت الأكواخ واتخذها الناس أوى ثابتة ، وساعد هذا على تكوين العائلات ، وتنظيم الملكيات وبدأ ناقوس الموت يعلن نهاية المساواة بين الناس ؛ وفيما التنظيمات الاجتماعية ، فزادت العلاقات بين الناس ، وظهرت أفكار المنافسة والتفضيل والتفوق ، فذاعت الضرور ، وانعدام التسامح بين الناس (١) . ويقول Maxey ، وحينما كثرت العلاقات بين الناس ، ظهر من بينهم الأقوي والاكفأ والامهر ... وتمرس أولئك بفنون لم يقسروا عليها الأضعف والأقل كفاءة

(1) Dunning : A history of Political theories. Book III p. 9.

ومهارة ، فتميزوا وتفرقوا ، وأصبحوا أكثر غنى من بقية الناس . وهنا أقتنع الأغنياء الفقراء على الاتحاد وتكوين المجتمع وإرساء أسس الدولة للحماية الضعفاء . ولكن لكي يكتب الأغنياء شرعية رسمية في السيطرة على الفقراء (١) .

إلا أن الانقلاب الأكبر في حياة الناس قد نجم عن انتشار الزراعة ، واكتشاف التمدين ، فلقد نجم عن زراعة الأرض وتقسيمها وتوزيعها ، ونشأ عن التمدين أن الناس الذين كانوا يعملون فوق الأرض أصبحوا ملازمين بالعمل في باطنها من جهة ، ومرغبين من جهة أخرى على استبدال الطعام بالحديد ، وأدى تفاوت الناس الطبيعي بالقوة والمهارة إلى تفوق اجتماعي مائل في تفوق الأقوى وسيطرة المهرة والأكفاء ، فاضطلت الأسماء من معاقليها وظل الأمر على هذا المتوال حتى شعر الناس يوما بأن مصلحتهم الخلاص من هذه الفوضى ، ووضع حد لها ، فقيدوا بقيود الحق ما كان مكتسبا بالقوة وحدها ، وأصطلحوا عددا على تثبيت القوانين وتنظيم المجتمع وهكذا ، فظهر فنون الزراعة والتسدين ، وأصبح كل فرد في حاجة إلى عون الآخر ، وأوضح التعاون بين الناس أن بينهم تفاوتاً في المهارة والقوة ، فحظي الأقوى منهم بحكمة أكبر من العمل ، وأنتج المهرة منهم إنتاجات أكثر ، فظهر الفنى والفنير ، وهما أصل كل أشكال الامساواة (٢) .

نعم إن الاجتماع شر ، وينبوع شر ، فالأناية والفنون ، والحرب ، والزق ، والإذيلة ، لا وجود لها في الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع ، تعيش مع بعضها البعض في مجموعات صغيرة أو كبيرة أو مجتمعات مختلفة أو

(1) Maxey : Political philosophies p. 351.

(2) Dunning : A history of political theories Book III p. 10.

متحضرة وإذا كان الاجتماع شر ، وينبوع الشر ، أقدم إذن المجتمعات لشي
يعود إلى حالة الطبيعة الأولى ؟ وكيف تم عملية الهدم هذه ؟ وما هو السبيل ؟

إن روسو يدعونا إلى العودة إلى الطبيعة *Back to nature* ، فلندأوضح
روسو في كتابه «إميل أو في التربية» أن الرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها ،
وأن أول نقطة في الإصلاح سواء أ كان إصلاحا سياسيا أو اجتماعيا أو أخلاقيا
أو صحيا أو تعليميا هي العودة إلى الطبيعة وإتباع قوانينها (١) .

أراد روسو أن يجد أسلوبا تربويا يحفظ على تلميذه «إميل» خصال البراءة
والطهارة وفنائل حالة الطبيعة ، فأوضح أن الإنسان في حالة الطبيعة لا يرتبط
بالتاس بل بالأشياء ، ومن ثم لابد من الحرص على بيان تأثير الأشياء وحدها
وليس الأفراد . ومن هنا استنتج روسو أن ارتباط الإنسان بالأشياء والذي
يضمن حريته ويحفظها ، يحتم على المشرعين أن يضعوا القانون في الحالة الاجتماعية
موضع الأشياء في حالة الطبيعة ، من غير أن يضمروا الإنسان موضع الأشياء ،
فإذا كانت قوانين الأمم ثابتة مثل قوانين الطبيعة ، وكان ثبوتها قويا لا يغير ،
ولا يستطيع أي فرد تجاوزها والتغلب عليها ، صارت علاقة الناس بعضهم ببعض
داخل المجتمع ، كملائمة أحدهم بالأشياء في حالة الطبيعة ، وهذا يعني تحويل
الإرادات الخاصة للأفراد إلى إرادة عامة واحدة تلو على إرادات الأفراد .

ولكن روسو في كتابه العقد الاجتماعي ، يرى أن معنى هذا ليس هدم
المجتمع للتضطر ، ولكنه يعني بالضغط تلبس الطبيعة وقوانينها في ثياب المجتمع (٢)
ويعني آخر فقد رأى أنه من الاستحالة العودة إلى حالة الطبيعة بالنسبة للمجتمع

(1) Maxey : Political philosophies p 351:

(2) Dunning : A history of political theories Book III p. 13,

المتحضر ، فالمصر الذهبي المساواة والمعادلة هو حلم جميل ، ولكنه لا يمثل أمنية قابلة للتحقيق (١) ، ومع ذلك يمكن أن تعتبر حالة الطبيعة كميثاقاً ثابت تصحح على أساسه حالة المجتمع المتحضر ، ونطلق منه نحو بناء اجتماعي أقرب ما يكون إلى السلامة .

٢ - العقد الاجتماعي :

كان لابد إذن من البحث عن شكل للوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمي ويقي شخص كل عضو وأمواله .. شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا إلى نفسه ، ويظل متمتعا بالحرية التي كان ينتزع بها من قبل . تلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يبحث العقد الاجتماعي عن الحل للصحيح لها .

فكان العقد الاجتماعي هو الذي ينهي عهد الفطرة ، ويميل على إلغاء المجتمع حيث تصبح السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد من الأفراد على حدة ، إذ يزل كل فسرود عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كله حينما ينطق بالصيغة التالية :

« وضع كل منا شخصه ، وجميع قوته ، وضمنا بشركا تحت السلطة العليا للارادة العامة ، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل » (٢) .

ويستجيب عن هذا أن الارادة العامة *la volonte générale* وحدها الحق في قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي أنشئ من أجلها النظام السياسي وهي

(1) Maxey ; Political philosophies p. 351.

(2) Rousseau ; contract social 1. vi.

الصالح العام . والإرادة العامة هي إرادة الأفراد في مجملهم ، وهي ليست بمجموع إرادات الأفراد ، ولكنها روح عامة تنبع من الصالح العام ، وهي وحدها مصدر القانون ولها السلطة المطلقة دون وجود أى واسطة أو مثليين ، لأن علاقة الأفراد بالدولة يجب أن تكون مباشرة ولكن السلطان الذى يمارس السلطة العامة له حدود لا يجب أن يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل البيعة الاجتماعية عن حريته وما له من حقوق إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك لصالح العام الذى يمدحله هو في نفس الوقت ، وكل ذلك فالحقيقة الاجتماعية يجب إذن أن توجه سلطاتها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب ، وكل ما يتشعب مع نصوص العقد الاجتماعى . ومن ثم فالسلطان لا يستطيع مثلاً أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ القصر بين المواطنين . وكذلك لا يمكنه الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمدحها لصالح العام بصفة ، وهو حين يفعل ذلك لا يعبر عن الإرادة العامة *general will* أو عن الشعب .

وتتحقق المساواة في ثانيا العقد الاجتماعى ، لأن الأفراد يردم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع ، يوردون إلى نقطة الصفر ، وتحقق المساواة التامة بينهم ، كما أن اتحادهم يكون كاملاً بالاطلاق ولا يسمح بأى أفضلية لأى فرد (١) وهكذا تتحقق المساواة التامة ، كما تتحقق الحرية لأن روسو يتبع النص السابق بنفس آخر يقول فيه :

«ولما كان كل شخص يضع نفسه للجميع ، فإنه من ثم لا يضع نفسه لأى شخص

آخر» (٢)

(1) Dunning : A history of political theories, Book III p - 18.

(2) Rousseau : contract social 1, vi

أى أنه يستحيل أن يضع الإنسان حريته تحت تصرف شخص أو فرد أو ملك أو سلطان والنتيجة هي حصوله على الحرية العامة ، فثمة فرق إذن بين أن يتقيد الإنسان بالإنسان آخر ، وبين أن يتقيد بالكل الذى هو جزء فيه (١).

قسم روسو مؤلفه العظيم ، العقد الاجتماعى ، إلى أربعة كتب ، يضم كل كتاب منها جرداً من الفصول ، وقد استهل الفصل الأول من الكتاب الأول بقوله

الطبيب :

« يولد الإنسان حراً ، ولكننا نجد فى كل مكان مكبلاً بالحديد . هذا إنسان بحسب أنه سيد الآخرين ، وهو أكثر منهم عبودية وأعظمهم مذلة . كيف حدث هذا التغير ؟ لأعلم . وما الذى جعله تنهراً مشروعاً ؟ اعتقد أنه فى وسمى الأجابة على هذا السؤال الأخير » (٢).

ويرى روسو أن المجتمع السياسى لا يقوم على أساس القوة ، ولا على أساس الحق الطبيعى لأن اصطلاح «حق الآتوى» اصطلاح متناقض لا معنى له يقول روسو « إننى إذا نظرت إلى القوة وحدها ، وعشيت بأيضاح النتائج المرتبطة بها وجدت أن شياً يحسن الصنع إذ اضطر إلى الخضوع فمضع ، ولكنه يحسن الصنع أكثر وأكثر إذا ما استطاع خلع النير فخلعه ، إنه يستعيد حريته بالحق عينه الذى سلبه إياها » (٣) نعم أن النظام الاجتماعى حق مقدس يصلح قاعدة لحقوق جميعا ، ولكن هذا الحق ذاته لا يصدر البتة من الطبيعة وإنما يستند إلى إتفاقات عقدت بين الناس وإن تملز على أى إتفاق إرغام أى إنسان على أن يكون عبد إنسان آخر .

(1) Ibid : 1 - vii

(2) Ibid : 1 - 1

(3) Ibid : 1 - 1

فإذا ، أدركنا أنه ليس لإنسان سلطان طبيعي على أخيه الإنسان ، وأدركنا أن القوة لا يمكن أن تخلق حقا ، هرفنا أن السلطة الشرعية بين الناس إنما تقوم على إتفاقات عقدت بينهم ... وأن صاحب القوة العليا - أي الأقوى بين الناس - لا يمكن أن يؤتى من القوة ما يكفل له السيادة دائما ، اللهم إلا إذا قلب (القوة) (حقا) واتخذ (الطاعة) (واجبا) ،^(١) وهذا محال لأن الخضوع للقوة حكم ضرورة ، ولا يمكن أن يكون واجبا لأنه ليس بالعمل الإرادي الحر ، فمن إذا لم يكن عبيدا على الخضوع ، فليس ثمة (التزام) يضطرنا إليه ، وإن القوة ، من ثم ، لا تخلق حقا ،^(٢) .

من المستحيل أن يكون الإنسان عبدا حتى ولو أراد ذلك . يقول روسو :
« لا نستطيع أن نقرأ أى تنازل اختياوى عن الحرية وما القول بأن من الناس من يجب نفسه للغير دون مقابل إلا سخف وهراء غير معقول ... ولو فرضنا إنسانا يجب للغير نفسه ، فإنه لا يملك أن يجب أبناؤه لأنهم يولدون أحراراً ، وحريةهم ملكهم ، وليس لأحد حق التفريط فيها ... بل إننا إذا تصورنا أن الإنسان قد يتنازل عن حريته لسواه ابتغاء العيش ، فلائى شيء يتنازل شعب بأمره للملك أو سلطان ؟ إن الملك أبعد من أن يمد رعاياه بالقوت والعيش ، لأنه هو نفسه يستمد عيشه منهم »^(٣)

ليس ثمة تماقد أو تعبد أيا ما كان يبيح أن يسترى إنسان إنسانا ، ولكن ثمة

(1) Ibid / L. 1

(2) Ibid / L. 1

(3) Ibid / L. 1

حاجة البثقت من ضرورة تعاون الناس في سبيل مقاومة قوى الطبيعة ، ودفعت الناس إلى تعاقد أولى لا يركز إلى القوة ، هو العقد الاجتماعي الذي يهدف إلى تكوين د نوعا من المقاركة ، يحمى بكل قوى المشتركين فيه مجتمعة - شخص وثررة كل عضو فيه ، ويلدود عنها ، على وجه يمكن كل فرد ، رغم الاتحاد مع سائر الأفراد ، أن يظل فيه حرا كما كان ، لا يطيح إلا نفسه ، ويؤلف في الواقع ذاته جزء لا يتجزأ من المجموع (١) .

لا يوجد إلا عقد واحد ، وميثاق وحيد ، هو ميثاق الجميع مسح الجميع ، واستسلام الإرادات الفردية كلها لإرادة عامة واحدة . والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة العامة ، ولا سيادة إلا سيادتها على شرط أن تفتح عنها قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة ، مصلحة جميع المواطنين ، وألا تعارض هذه القوانين قوانين الطبيعة وفرائدها وإذا امتنع على أي قانون أن يضطهد المواطن بوجه من الوجوه .

الإرادة العامة الكلية لإرادة مستقيمة دائما ، إنها إرادة القصب كله ، والقصب لا يريد إلا المنفعة العامة ، ومن خرج عن الخضوع لها أوجبه المجتمع على ذلك . يقول روسو :

« لكي لا يكون العقد الاجتماعي مجرد صيغة جوفاء ، فإنه ينطوى ضمنا على التمسك بالوحدة التي يدهم سائر التمسكات ، ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة ، فإن المجتمع كله يضطره إلى الطاعة ... ولا يعني ذلك إلا أنه يجب على أن يكون حرا » (٢) .

(1) Ibid : L. 1

(2) Ibid : L. 1

حقاً إن الإنسان يفقد في العقد الاجتماعي حريته الطبيعية ، ولكنه يحصل لقاء ذلك على حرية مدنية ، أو حرية سياسية واجتماعية ، كما يستفيد حق تملك ما يملك . أنه يفقد حريته الذاتية الأنايية لكي يحصل على الحرية المعنوية العاقلة... حرية المجتمع بأسره . وما المجتمع هنا سوى هيئة معنوية أو شخص عام ، تبدأ في نطاق وجوده الحياة الأخلاقية كلها ، وتظهر في مجاله فكرة الحق الصحيح ، كما أن اتفاق الناس في المجتمع يوفر مساواة أدبية وشرعية تموضم عن الفوارق للمادية أو الجسدية التي قد تفرضها الطبيعة عليهم ... ومن ثم فإن أولئك الذين يضاربون قوة أو ذكاء ، يسمون متساوين بالحق الوضعي ، الحق القانوني، وهذه المساواة تبقى - في ظل المحسكرات الفاسدة - مجرد وهم عادم ، لا يؤدي إلا إلى استمرار الممرد في فقره ، والفن في المركز الرفيع الذي ناله بالاستغلال ... ويمكن القراءين عندئذ نائمة لمن يملك دائماً ... منارة بمن لا يملك (١).

٣ - السيادة والقانون :

جمع روسو في نظريته عن السيادة بين ذلك الجانب الدقيق الذي حددته هوبز بدقة عن هذا المفهوم ، وبين مفاهيم تلك المؤيدة للحرية ، وحاول إيجاد مفهوم جديد للسيادة تمتزج فيه الحرية بالسيادة امتزاجاً غريباً (٢). إذ يرى روسو في الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي أن الشعب هو السيد بالترريف، وأن سيادته لا تباع ولا تقترى وغير قابلة للتحويل ، أو التصرف فيها *Inalienable* لأنها لا ترتبط بالوجود ، وليس في وسع الشعب أن يتنازل عن السيادة ، أو أن يتخفف بها . وهذه السيادة وحدة لا تتجزأ ، وكل لا ينقسم عراه ، ولذا فهي غير

(1) Ibid o L. 1

(2) Dunning : A history of political theories, Book III, p. 22.

قابلة للتقسيم Indivisible يقول روسو، إما أن تكون السيادة عامة أولاً تكون، أى أنها إما أن تكون إرادة الشعب، أو إرادة جزء منه، فى الحالة الأولى تكون الإرادة عملاً من أعمال السيادة ويكون عنها القانون، وفى الحالة الثانية لا تكون سوى إرادة خاصة أو عمل من أعمال الحكم^(١).

وكان روسو هنا لا يقبل تقسيم لوك السلطات إلى سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، وثالثة فيدرالية، كما لا يقبل تقسيم مونتسكيو لسلطات إلى سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، وثالثة قضائية^(٢).

السيادة إذن تعبير عن الإرادة الكلية العامة للشعب وهى تتميز بالإضافة إلى كونها لا تباع ولا تقترى، وكونها غير قابلة للتقسيم، بأنها لا تخضع Inerant إذ أنها مصونة من الخطأ^(٣). ولا يجد السيادة العامة إلا أحد وحيد، هو الذى يرسم العقد الاجتماعى نفسه، ومعنى به حقوق الفرد فى التملك وفى الحرية.

والقرة العظمى، والسلطة القصرى، والسيادة الوحيدة هى تلك التى أوجدها العقد الاجتماعى، ونسبها إلى الشعب كله، ذلك لأن الأفراد حينما يتنازلون عن حقوقهم، فإنهم يتنازلون عنها للمجتمع كله وليس لفرد محدد، أو ملك، أو سلطان. وهم يتنازلون عن إرادتهم الفردية إنما يصرون تلك الإرادات فى بوقرة الإرادة الكلية العامة.

ويرى روسو أن أساس الإرادة المنفعة، ومن ثم إرادات الأفراد ترتبط

(1) Rousseau : Contract social, II, 1.

(2) Dunning : A history of political theories, Book III, p. 24.

(3) Ibid : p. 23.

يتنافهم التي قد تتعارض فيما بينها في كثير من النقاط ، أما الإرادة الكلية السامة
فموضح أن المنفعة بين الجميع واحدة ، ومن هنا فهي تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة
للمنفعة فرد على حدة ، وهذه المنفعة العامة هي التي تعمل في الإمكان قيام الدولة .
ومعنى هذا أنه إذا لم تنصهر الإرادات الفردية في إرادة واحدة هي الإرادة
الكلية العامة استحال أن يقوم المجتمع (١) .

وبما أنه الإرادة السامة تمثل السيادة ، فإن أي تمثيل لا يحقق المنفعة العامة
لا يكون معبراً عن الإرادة العامة ، ومن ثم يفقد صفة السيادة .

ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة *La volonté Générale* وبين إرادة
المجموع *volonte de tous* ، فبينما إرادة المجموع لا تندو أن تكون بمجموع
الإرادات الخاصة والفردية كأصوات الناخبين مثلاً فانما تجسد الإرادة السامة
مشيرة إلى فكرة الوحدة العضوية *organie unity* (٢) .

والقانون عند روسو مأخوذ لإفعل الإرادة العامة وحدها ومن هنا فإن
القانون ليس له معنى غير السيادة ، وأن أية قواعد أو أوامر صادرة عن أي
سلطة أخرى غير سلطة السيادة المبررة عن إرادة الشعب الكلية والعامة لا يكون
لها صفة القانون . كما أن أية قواعد أو أوامر تمس مصالح الشعب وتقوض
للمنفعة العامة لا يكون لها صفة القانون حتى ولو كانت صادرة عن السيادة (٣) .

إن القانون نتاج خالص لإرادة الشعب الكلية والعامة ولقد ظهر من الشعب
ولاجله ، ومن ثم فهو لا يهتم بالأشخاص ، ولا يباي بما قد يظهر بين الناس من

(1) Ibid : p. 22.

(2) Ibid : p. 25.

(3) Ibid : p. 23.

تصنيفات طبقية ، ولا يرتبط باسم ملك أو عائلة ملكية ، يقول روسو ، حين يوضح القانون فإنه لا يضع في إعتباره الأشخاص وأفعالهم الخاصة ، واسكنه يشتر عن الجميع وعن الأفعال المجردة ، وقد يحدد القانون حقوقا ، ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات . وقد يصنف الناس طبقاً لبعض الكيفيات ، ولكنه لا يدرجهم في طبقات متفاوتة ، وقد يقيم حكومة ملكية وراثية ، ولكنه لا يختار ملكا ، ولا يحدد عائلة مالكة ،^(١)

ثم يستعرد روسو فيبين أنه ليس من الجائز لنا أن نحاول الكشف عن وظيفة المشرعين ، أو عن مركز الأمير بالنسبة إلى القانون . وهل هو يخضع أو لا يخضع للقانون ، أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع لقانون ، أو عن جور وظلم القوانين ، ويرى أننا إذا علمنا أن الإرادة العامة الصادر عنها القانون هي إرادتنا جميعا أمراء أو عامة ، فإن هذه التساؤلات جميعها لا يلبس أن يزال عنها ما يحجبها عن رؤية الإجابات الواضحة عليها . يقول روسو ، ليس ثمة ضرورة تدعونا إلى أن نسأل عن وظيفة أولئك الذين يضمنون القانون ، ما داموا أنهم يمارسون الإرادة العامة ، كما لا يجوز لنا أن نسأل عما إذا كان الأمير فوق القانون ، مادام أن الأمير ليس أكثر من عضو في المجتمع ، كما لا يمكن أن نستفسر عن إمكانية جور أو ظلم القانون ، مادام أنه لا يوجد بين الله ب من يريد أن يظلم ذاته ، وبالتالي لا يمكن أن نتقاربا المحيرة في كيفية تمتع الإنسان بالحرية في الوقت الذي يكون فيه غاضبا للقوانين ، مادامت القوانين لا تعبر إلا عن إرادتنا الكلية العامة ،^(٢)

(1) Rousseau : Contrat social II, i.

(2) Ibid / II, i.

ويرى روسو أن القانون الصادر عن الإرادة العامة للمبرة عن السيادة هو الذى ينفى على الدولة السمة الشرعية وأنه ليس ثمة دولة شرعية إلا إذا حكمت بواسطة القانون (١) .

٤ - الحكومة عند روسو :

ميز روسو بوضوح دقيق وكامل بين الدول أو السيادة وبين الحكومة ، فبينما تمتع الدولة المجتمع كله ، الذى اتفق الناس على إقامة في العقد الإجتماعي ، والذي يتبدى لنا في صورة الإرادة العامة ؛ نجد أن الحكومة تفيد إلى ذلك الشخص أو تلك الهيئة التي عينها المجتمع لتنفيذ إرادة السيادة (٢) .

فالحكومة ما هي إلا هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة ، وصيانة الحريات المدنية ، والممتلكات . وهي هيئة لاسلطان لها ، إذ السلطان الوحيد في المجتمع الشعب وحده ، وهي مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة .

وتتجسد في المواطن الحساك ثلاث إرادات متميزة الأولى : تلك الإرادة الفردية التي تركز على رغباته الفردية الشخصية ، والثانية : الإرادة المتمثلة بأعمال الحساك ، وهي تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة ، والثالثة إرادة المجتمع ككل التي تتجلى بأدوار صورها في الإرادة العامة (٣) . ويرى روسو أن الإرادة الأولى تتطلب على الإرادة العامة في حالة المجتمع الطبيعي الأول ،

(1) Dunning : A history of political theories. Book 111 p. 28.

(2) Ibid : p. 29.

(3) Ibid : p. 31.

ولكن هذه الإرادة الأخيرة تغلب على الإرادة الفردية في حالة المجتمع المدني المتحضر (١) .

ولقد استعرض روسو في الكتاب الثالث من مؤلفه العقد الاجتماعي أشكال الحكومات ، ورائه أن هذه الأشكال لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة : الموناركية ، والارستقراطية ، والديموقراطية ، وأضاف إليها شكلاً رابعاً هو الحكومة المختلطة . ولكنه لم يذهب إلى تحديد شكل وحيد من أشكال الحكومة الصالحة ؛ بل إن أسباباً محلية ، وظروفاً عامة كالإقليم ، والثروة الطبيعية والنواحي الجغرافية والاجتماعية قد تتضافر فتعمل على ترجيح شكل من أشكال الحكومة على غيره ، ولكن شكلاً من هذه الأشكال كلها لا يكون شرعياً إلا إذا استند السلطة والسيادة من الشعب ، من إرادة الشعب العامة وسيادته ، وهي إرادة الأمة ، لإرادة المواطنين الأحرار . إن روسو يفضل الحكومة الديمقراطية ، التي لا يوجد فيها أي نوع من الطغيان الذي لا أساس له من العقد الاجتماعي ولا من القوانين مع أن الحكومة الديمقراطية قد لاتوافق المجلس البشري في كثير من الأحيان ، ويقول روسو : السيادة أو الدولة لا بد أن تكون ديموقراطية ، مع أن الحكومة الديمقراطية قد لاتوافق المجلس البشري ، (٢) .

إلا أنه يوجد لدى أي حكومة اشتداد دائم نحو الفساد ، وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على المصلحة العامة ، ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار ، فانبياؤ الهيئة السياسية لا يمكن تعاضيه وذلك لأن الحكومة تتجه باستمرار نحو تمجيد السيادة لكن تخلف لذاتها هيئة مستندة من الحكم ، كأن كل حكومة تعمل على

(1) Ibid : p. 30.

(2) Rousseau : Contract social- 211: IV.

الانتقال من الديمقراطية إلى الأرستقراطية إلى الموناركية لكي تصل إلى الطغيان، وإذا كان هذا ينطبق على حكومات المجتمع قليل العدد، فإن الأخطار تكون أكثر في المجتمع الكبير، حيث يتجه الأفراد والتجمعات المختلفة بالإضافة إلى الحكومة نحو تحقيق المصالح الخاصة دون ما أدنى اهتمام بالمصلحة العامة،^(١) ومن ثم فإن روسو يقرر أن «الهيئة السياسية تحب الجسد الإنساني، يحكمهم عليه بالهوت منذ الميلاد، لأنه يحمل في ذاته أسباب فناءه»^(٢).

ولكن ثمة حلول يجب القيام بها، لتأخير هذا التدهور المجتمعي، بنية الاحتفاظ بحرية الأفراد والمساواة والبلطة الشرعية أطول مدة ممكنة، وتكن هذه الحلول في انتقاء أفراد المجتمع جميعاً في فترات غير متباعدة والتصويت الحر على أمرين؛ الأول: هل من الصالح العام الإبقاء على شكل الحكومة الموجودة أو تغييره، والثاني: هل من الصالح العام الإبقاء على أفراد الحكومة الحاليين أو تغييرهم^(٣).

على الشعب ألا يقف موقفاً سلبياً، وإنما عليه أن يحرص على صيانة القوانين، وأن يتم كل فرد بهتتون الحكم في بلده، وأن يكثر الشعب من اجتماعاته لمناقشة الأعمال الحكومية، فتلزم هي الشروط الأساسية لإستمرار الحكم السليم. لا بد إذن من أن يظل المواطن حراً قادراً على بيان رأيه، وتحديد موقفه من القضايا العامة، مادام الشعب هو السيد الوحيد.

لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه المحكومة لأن الحكومة لم

(1) Dunning : A history of political theories, Book III p. 37.

(2) Rousseau : Contract social. III. Xi.

(3) Dunning, op. cit. p. 32.

تكون إلا وفق قانون صادر عن الإرادة العامة لا من المقد الاجتماعي، وأعضاء الحكومة إذن ليسوا سادة الشعب بل هم مجرد موظفين يملكون في خدمة الشعب وتنفيذ قوانينه. وهكذا تكون أى حكومة مؤقتة يستطيع الشعب تغييرها سواء بتغيير أعضائها، أو بتغيير شكلها، في أي وقت يراه مناسباً.

* * *

حلم روسو ببناء مدينة فاضلة تذكرنا بالمدن اليونانية القديمة، ونخصص الكتاب الرابع من مؤلفه «المقد الاجتماعي» الحديث عنها ورأى أن يسود في هذه المدينة «دين مدني» لا يغفل ناحية من نواحي الحياة الفردية ويدعها مستقلة خارج الحياة الاجتماعية المدنية. يقول روسو: «إذا نظرنا إلى الدين من حيث صلته بالمجتمع ألقيناه ينقسم إلى نوعين: عام وخاص، أو ينقسم إلى ديانة الإنسان وديانة المواطن، الأولى لامعابدها ولاشعائرها ولا طقوس، وإنما هي تقتصر على إيمان المرء بالله إيماناً باطنياً، وتقيده بالواجبات الأخلاقية الخالدة، وهي العبادة الحقة، والدين الصحيح، دين الانجيل النقي البسيط، أو ما يمكن أن ندعوه بالحق أو القانون الطبيعي المقدس. أما الديانة الأخرى فخاصة بقطر دون قطر، وهي التي تمنح هذا القطر أو ذاك آلهته، وتعين عقائده، وتحدد شعائره عبادته الخارجية التي ترسمها القوانين. وهذه الديانة تعتبر كل أمة - باستثناء الأمة التي تعتقها - أمة كافرة غريبة مهيبة. وهي لا تمنح الإنسان واجبات وحقوقاً إلا في حدود مذابحها: مثلها مثل ديانات الشعوب الأولية، وفي وسعنا أن نطلق عليها اسم الحق الإلهي المدني والوطني»^(١).

وحينا ينتقل روسو إلى المسيحية الحقيقية ، يقول : هناك دين الإنسان أو المسيحية - لامسيحية اليوم ، بل مسيحية الإنجيل - ويعتضى هذه الديانة المباركة يعتبر الإنسان البشر جميعا إخوانا له ، لأنهم جميعا أبناء الله ، كما يعتبر المجتمع الذى يؤلف بينهم مجتمعا ثابتا لا يمكن أن تفصم عراه ولو بالموت ، (١) . ثم يتجه روسو إلى بيان واقع الدين ، وأخطار مثاليته من الناحية الاجتماعية فيقول : غير أن هذا الدين لا يرتبط بالدولة بأى رباط معين ، ومن ثم فإنه يدع القوانين قوتها الوحيدة التى تستمدّها من ذاتها . فلا يضيف إليها أية قوة أخرى ، ولذا تفقد الروابط الكبرى التى توحد المجتمع قائمها وجدواها . وفوق هذا فإن هذا الدين يعمل على إبعاد قلوب المواطنين عن الأمور الدنيوية جميعا ، بدلا من حرمه على جذبها إلى الدولة وربطها بها . وليس هناك فى على ما يناقض الروح الاجتماعية مثل هذه المناقضة . يقولون لنا : إن شعبا من المسيحيين الحقيقيين لا يمكن أن يكون مجتمع بشر ، بل أحيف أن مثل هذا المجتمع الافتراضى لا يتصف رغم كاله كله بأنه أقوى مجتمع يكتب له البقاء ، بل إن شدة كاله تفقده تماسكه ، وأن جرمومة فئاته تكمن فى ذات كاله ، (٢) .

ويستمر روسو فى بيان عدم أهمية المسيحية فى الأمور الدنيوية فيقول : أجل ؛ عندما يقوم كل أمرهم بواجبة ، وعندما يطيع الشعب القوانين ، ويحتمل للزوا . بالعدل والتواضع ، والتضامن بالزراعة والحياض ، والجنود بالجسارة التى لا تثنى الموت ، ويمتنع السلف والبذخ ، يصح أن نقول : إن كل شيء جيد حقا . ولكن ننظر إلى أبعد من هذا ؛ إن المسيحية — كدين وروحانى صرف — لا تثنى إلا

(1) Ibid.

(2) Rousseau , *Contrat social*. IV

بالأمور السبوية ؟ ووطن المسيحي ليس في هذا العالم . نعم إن المسيحي يؤدى واجبه ، ولكنه يؤديه وهو يفسر أمحق الشعور بالالامبالاة بنجاح جهوده أو فشلها . إذا ازدهرت الدولة لم يجرأ إلا قليلا على الإفاضة من اليسر العام ، خشية أن يمتريه صلف الاهتزاز ببلاده ... أما إذا تدهورت الدولة وذبل ودها أنكب على يد الله بلثها ، (١) .

ولا يسود المجتمع السلام ، ولا يستمر فيه الاتساق ، إلا إذا كان المواطنون جميعا ، بدون استثناء ، مسيحيين صالحين ، بيد أنه إذا اتفق ، لسوء الحظ ، أن وجد إنسانا واحدا طموح ، أو منافق واحد ، فإن من الثابت سقا أن في رسمه أن يترك بسهولة بمواطنيه الوريثين جميعا . نعم إن الإحسان المسيحي لايسر إساءة الفتن بالقرب ، ولكن ذلك الشخص ما أن يجمع في بعض الحيلة للسيطرة على الناس ، والاستيلاء على شيء من السلطة العامة حتى ينظر إليه على أنه موضع الإعجاب : إن الله يريد منا أن نحترم ذلك المحتال ، وإذا لم يلبث أن أستولى على السلطة كلها ، فانه يريد لنا أن نطيعه . ألا يسوء مقتصب السلطة إستعمالها ؟ إنه العصا الذى بها يؤذبه الله أبناءه ... وما أسلوب الصنف ، وسفك الدماء ، إلا أقل الأشياء اتساقا مع عدوبة المسيحي ونعمته . أخف إلى ذل ، أنه ما أهمية أن يكون المرء حراً أم عبدا في هذه الحياة الدنيا ، وهى وادى اليأس والعقواء ؟ إن أهم ما في الأمر أن يذهب الإنسان إلى الجنة وما الصبر إلا وسيلة إضافية أخرى لتحقيق ذلك (٢) .

ويستطرد روسو قائلا : تتدلع نار الحرب ، فيمشى المواطنون إلى القتال

(1) Ibid.

(2) Ibid.

بدون تردد . إن أحدهم لا يفكر بالفرار وهم يؤدون واجبهم ، ولكن من غير أن يتحققوا النصر ، أنهم يعرفون كيف يموتون ، لا كيف يتصرفون . وأى فرق في أن يكونوا غالبين أو مغلوبين ؟ ألا تعلم العناية الربانية ما يلزمهم خيرا عما يملوهم أنفسهم ؟ فليتصور الإنسان أية فائدة يمكن أن يجني عدم الصلف المتحس العنيد من روايتهم تلك ، (١) .

لهذا كله رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والإنكار ، وأن روحها تلثم الطفاني إلى حد كبير ، وأن المسيحيين الحقيقيين قد أعدوا لاحتمال العبودية ودبروا عليها ، بلا مبالاة ، ماداموا لا يهتمون بما يجري خلال حياتهم القصيرة على الأرض . ومن ثم فلقد نادى روسو بالدين المدني ويقول : هناك إذن دين مدني بحيث يحدد صاحب السيادة تماثيله — لا كبادي — أو عقائد دينية — وإنما كمواظف إجتماعية لا يستطيع المرء بدونها أن يكون مواطنا صالحا ، ولا رعية مخلصا ، ولئن امتنع على صاحب السيادة أن يقصر أحدا على الإيمان بهذه التماثيل ، فإن في وسعه أن يقص عن الدولة أى إنسان لا يؤمن بها وفي وسعه أن ينفيه — لا ككافر أو زنديق — ولكن كمدو للجموع عاجز عن أن يخلص في حب العدالة والقوانين ، ويمكن أن يضحي — ضد الاقتضاء — بحياته في سبيل واجبه . فإذا سلك إنسان بهذه إعلايه احتاق تلك التماثيل سلوك من لا يؤمن بها جاز إعدامه ، لأنه اقترف أفظع الجرائم شناعة ، ومى جريمة الكذب على القوانين ، (٢) .

وعقائد هذه الديانة المدنية بسيطة قليلة العدد محدودة ودقيقة فهي تقتصر على الإيمان بوجود إله قادر عليم وحكيم ، بهيد النظر حكيم ، والإيمان بوجود

(1) Ibid.

(2) Ibid.

حياة أخرى ، والإيمان بقداية العقد الإجتماعي والقوانين ، والتسامح وعدم
التعصب .

امتدح روسو هذه الديانة المدنية أكثر من مرة ، وطلب أن يحرص بها
تلميذه « إميل ، عندما تنجز تربيته الطبيعية والعقلية والخلقية ، فينخرط في المجتمع
ويحتك بالناس ، ويبدأ منذ الخامسة عشرة من عمره في تعلم الاخلاق ، وتتمى عنده
الهفة والرفان ومحبة البشر . وفي السنة الثانية والعشرين من عمره يصرف إلى
الاستفار بمد خطوبة وزواج . ثم يعنى إميل إلى صوت الديانة المدنية ديانة
القلب ، وهي ديانة طبيعية لا تستند إلى الوحي ، لأن في الوحي الفتشاشا على
حقوق الشخصية .

• - مكانة روسو السياسية :

قدم روسو نظرية سياسية متكاملة ، كان أم أركانها محاولة اتخاذ حالة
الطبيعة بقوانينها كأساس لإصلاح المجتمع المتدنين ، وتصوره العقد الاجتماعي
ورأيه في السيادة والقانون والحكومة والدين المدن Civil Religion . وإذا
كانت الطبيعة قد خلقت الناس أحرارا متساوين ، فإن العقد الاجتماعي يعيد
الإنسان الذي أفسدته العلوم والفنون إلى حالة الصفر لكي يكون الجميع سواسية
وأحرارا . وإن كان الأمر كذلك فإن السيادة لا تتعلق بفرد أو هيئة : وإنما
تعود برمتها إلى إرادة الشعب العامة ومن ثم لا تميز ولا تفوق ، كما أن القانون
لا يضمه فرد أو هيئة وإنما هو صادر عن إرادة الشعب الكلية والعامة ، فليس
ثمة فرق إذن بين واضح للقانون ، وبين منفذ له وبين مطيع لأوامره ، ما دام أنه
يصدر وينفذ ويطاق من الشعب بأسره . والنتيجة أن الإنسان لا زال حبرا
مماويها لكل إنسان آخر .

لمسح سياسي متكامل ومتراهل ومتناسق إذن ذلك الذى قدمه روسو . إلا
أننا نأخذ على روسو أنه لم يقدم فى ميدان السياسة إلا مجرد إقتراحات أو إقتراحات
كما يقول دانتج ومع ذلك ، كانت القوة الدافعة لإقتراحاته وإقتراحاته دافعة
وهيئة ، وظلت باقية كنظريات غالبة فى الأدب والتاريخ . ولقد فاقته خيالاته
ومفاهيمه ومراوغاته تلك الملاحظات العقلية الرقيقة التى أتى بها مونتسكيو ،
ولعل أكبر دليل على هذا التفوق هو الشواهد التى صدرت من فلسفة السياسة
البحث من جهة ، والتطبيقات السياسية من جهة أخرى ، فلقد تحولت إقتراحات
روسو فى كل منها إلى نظريات رائدة كما تنفلك روحه وعقائده فى الأساق
النظرية السياسية وفى الجواب التطبيقية السياسية معاً (١) . ويستطرد
دانتج فيقول : ففى جانب النظرية السياسية البحث ساهم روسو أسهاماً ضخماً
بإرائه عن مفهوم السيادة ، والمصلحة العامة ، والإرادة الكلية العامة . وأصبحت
هذه الآراء بمثابة الملامح الرئيسية لأى نظرية تتناول الدولة . ومن خلال هذه
الآراء أيضاً أصبحت وحدة الشعب الكلية الخطوة الأولى فى علم السياسة ، كما
أن إشارته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة فى نفس الوقت لمفهوم الدولة
القومية national state (٢) .

ولقد قرر كول أن كتاب العقد الإجتماعى لروسو لا يزال أم مرجع فى
الفلسفة السياسية ، (٣) لم يستطرد كلاً : وأما تأثير روسو السياسى ازداد

(1) Dunning : A history of political theories, Book III, p. 38.

(2) Ibid : p. 39.

(3) Cole; G. d. H. : Social contract and discourses- introduction

يرما بعد يوم بعد عامه ، وأن من يقرأ كتاباته الآن يشعر بقيمتها الأبدية من
جهة ، وبأنها يمكن أن تكون أساس فلسفات سياسية جديدة تبتكرها الأجيال
على مر الدهور من جهة أخرى ... إن فلسفة روسو السياسية هي فلسفة كل
المصور ، (١) .

(١) Ibid : p. Xlii.

٧ - الفكر السياسي المحافظ عند بيرك

لم يكن اتحاد مجتمعات الأطلنطى راجعا إلى معاهدة شال الأطلنطى عام ١٤٩٩
أى إلى القرن العشرين ؛ وإنما رجعت بوادر هذا الاتحاد إلى ثلاثة قرون خلت
في شكل قيام ثورات ثلاث في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية
فقامت الثورة الإنجليزية عام ١٦٤٠ ، والثورة الأمريكية عام ١٧٧٦ ، والثورة
الفرنسية عام ١٧٨٩ .

لقد قدمت ثورة ١٦٤٠ في إنجلترا وما تلاها من ثورة لاحقة هناك بعد
حوال نصف قرن وفي عام ١٦٨٨ - قدمت - طريقة جديدة في الحياة ملأت
هى طابع الحياة السياسية في إنجلترا حتى الآن . وتمثل اتجاهها الجديد هذا
ثلاث تيارات : دينية واقتصادية وسياسية . وفى المجال الدينى بدأ الطغيان الدينى
في التلاشى تحت تأثير ظهور ونمو النظرات العلمية والإنسانية والفلسفات الديوية
والحق أن لوك قد فتح بعلم المجتمع ما فتحه نيوتن بعلم الطبيعة طالما جديدا وصل
إلى منتهى إزدهاره في عصر العقل والتحرر العقلى . وفى المجال الاقتصادى أصبحت
الثروة التجارية والصناعية هى منبع المصانة الاجتماعية والمركز والنقطة بدلا من
التحكم الإقطاعى الذى اعتبر الأرض وملكيته المنبع الوحيد لكل نفوذ ومكانة
وفى المجال السياسى عملت الحكومة البريطانية على سلب السلطة التى كانت مطلقة
من يد الملك ومنحتها بالتدريج للعب ومؤسساته السياسية . وبناء على هذا حدث
تغيير فى بناء المجتمع ذاته ، حيث بسدت تظهر وتتميز الطبقة المتوسطة كطبقة
مستقلة ذات نفوذ وأفكار وآمال تخصها وحدها .

وجاءت الثورة الأمريكية American revolution فكتبت بمثابة الفصل الثاني من رواية الثورات الديمقراطية ؛ فلقد استطاعت المستعمرات الأمريكية بفضل هذه الثورة أن تنال استقلالها من بريطانيا مستعينة في نفس الوقت ومستفيدة بتجربتين سابقتين هما ثورة ١٦٤٠ وثورة ١٦٨٨ .

حاولت إنجلترا أن تطبق على مستعمراتها في أمريكا الشمالية ما رفضت أن تطبقه على ذاتها ، ولكن المستعمرات الأمريكية قاومت مثل هذه المحاولة واستطاعت أن تستقل عام ١٧٧٦ . والحق أن الثورة الأمريكية لم تكن مقصورة على مجرد الاستقلال بل إنها أكدت أيضا ضرورة قيام الطبقة الوسطى بدورها الهام في المجتمع الجديد ، كما حملت في طياتها معاني المساواة والحرية وتحقيق السعادة للجميع . وبالإضافة إلى ذلك فلقد انتهت هذه الثورة إلى نتائج خاصة بتطبيق مفاهيم عامة بالحرية أكثر مما انتهت إليه الثورة في إنجلترا ، ولعل ذلك كلنا رجعا إلى عدم وجود الطبقة الأرستقراطية في الولايات المتحدة ، كما أن الدين هناك كان متعدد المذاهب والمقائد مما ساهم في عدم قيام أي تجمع ديني يحظى بالنفوذ أو السلطة ويمكن من القيام بردود فعل حد أي تجديد أو تحول أو انقلاب .

حدد قيام الثورة الأمريكية معظم النظم المستفزة في أوروبا والامتدة من فرنسا حتى سيبيريا ، تلك التي كانت تخضع لحكم مواركي استبدادي عاقل ، وسبالة كنسية متزمنة ، وتفوق أرستقراطية ظاهر ، والواقع أن الثورة الأمريكية بالذات كان لها هذا التهديد الصريح بشكل أوضح وأعمق مما كان للثورة الإنجليزية ، ذلك لأن هذه الأخيرة قد احتفظت بحكم مواركي ، كما أن طبقة الإقطاعيين ظلت مهيمنة على المجلسين البرلمانيين فيها حتى عام ١٨٣٢ .

أما الثورة الفرنسية والتي كانت بمثابة الفصل الثالث من رواية الثورة

الديمقراطية فلما بدأت عام ١٧٨٩ وأعلنت مبادئه الثلاثة وميسية هي الحرية والإخاء والمساواة . ولقد هزت هذه الثورة كل الأوساط السياسية في أوروبا خصوصا بعد استيلائها على حصن الباستيل في ١٤ يوليو ١٧٨٩ ، ففى إنجلترا أعلن شارلو جيمس فوكس Charles James Fox زعيم حزب الأحرار أن هذه الثورة تمثل الحدث الأعظم الذى من العالم بأسره ، كما أعلن حزب المحافظين تأييده لقيام الثورة الفرنسية ، وبالمثل أيدت الثورة بعض الأحزاب الأخرى في أوروبا كلها ولكن تطورات أحداث الثورة بعد ذلك وإعدام الملك لويس السادس عشر وإعدام الآلاف من الناس على المقصلة وجبر الإرهاب والعنف الذى تمسك به قادتها تحت شعاره المعروف ، أرسل أعداءك إلى المقصلة قبل أن يرسلوك إليها ، كل هذا أساء إلى الثورة الفرنسية ذاتها بحيث أهد الناس الحرية التى تصبى بها رواد هذه الثورة على أنها نوع من القوضى والتخبط الديموى الأسمى .

وبالفعل فقد ظهرت في الأيام بواكر مناهضة هذه الثورة ، وحاولت الدول المجاورة لفرنسا تكوين أحلاف تحاول القضاء على الثورة وإعادة الملكية إلى فرنسا وتدخلت هذه الدول بالفعل إلا أن فرنسا الثورة استطاعت القضاء على أي محاولة خارجية ، وكانت حروب فرنسا ضد أعدائها الخارجيين وأنتصاراتها عليهم من ضمن العوامل التي أدت إلى تشييع الثورة وتدهيم أركانها من جهة ، كما أدت إلى ازدياد نفوذ العسكريين وظهور نابليون بونابرت .

ولعل أول من قدم عملا يهاجم هذه الثورة ويندد بها ، بل ويهدم إنجلترا للتدخل العسكري من أجل القضاء عليها هو آدموند بيرك . ولقد تميز كتاب بيرك

• آدموند بيرك Edmund Burke : ولد عام ١٧٢٩ في دبلن من أب بروتستانتي وأم كاثوليكية . ساعد دبلن إلى لندن عام ١٧٥٠ واهتم بالفكرات الثاقورية والمبادئ

الرئيس وهو *Reflections on the revolution in France* بأنه كتاب سياسي في المحل الأول صيغ بأسلوب أدبي رفيع . ولقد بحث هذا الكتاب الراحة في نفوس أعداء الثورة وقدمه الملك جورج الثالث إلى كل من قابلة بقوله « إنه كتاب رائع ، كم هو رائع حقاً ، كل سيد يجب أن يقرأه » كما بحث روح اتفاق لدى المؤيدين للثورة ومن أهمهم ذلك الكاتب السياسي الفذ توماس بين ، الذي هاجم كتاب بيرك ورد عليه ردوداً نارية قاسية .

والأدبية ، وظهر أول عمل له على شكل مقال عنوانه *A vindication of natural society* عام ١٧٥٦ ذهب فيه إلى أن الثورة تأتي بطبيعتها وأنه يستحيل ألا يقوم وحده بتعديل الواجبات الأخلاقية أو تأسيس المجتمع ، وإلى أنه هناك ترابط وثيق بين القوة وبين الحكمة . أهتم بيرك بالثغور السياسية أكثر من العمل الأدبي ، وأصبح عضواً في البرلمان وهوو سن السابعة والثلاثين ، وعلى الرغم من أنه كان متحمساً لبقا ، وكاتباً سياسياً ممتازاً ، وأديباً مرموقاً ، إلا أنه فشل في الحصول على عمل جدير به .

وأعظم أعمال بيرك على الإطلاق يمثل في كتابه المفاضل للثورة الفرنسية والذي أسماه *Reflections on the revolution in France* وضعه عام ١٧٩٠ ، وكتب أيضاً عدة رسائل وخطابات من أهمها رسائله عن الفقر والوزر وعنوانها *Thought and details on scarcity* وضعها عام ١٧٩٥ . ولقد توفي بيرك عام ١٧٩٧ .

ولزيد من الإحاطة بمجاء بيرك يمكن للقارئ أن يرجع إلى دراسة *Magnus, philip* (London 1939) ودراسة *Edmund Burke ; Alife* من *Murray; R. H.* ودراسة *Edmund Burke; Abiography* (Axford 1931) ودراسة *Newman; B.* ودراسة *Edmund Burke (London 1927)* ودراسة *Macknight, Th* من *History of the life and times of Edmund Burke* والتي ظهرت في مجلدات ثلاث في لندن من عام ١٨٥٨ حتى عام ١٨٦٠ ودراسة *Sir James prior* ودراسة *Alife of Edmund Burke (London 1891)* من *Bisset, R.* والتي ظهرت في مجلدين في لندن عام ١٨٠٠ .

ذهب يريك إلى أن الثورة الفرنسية لم تكن تاج تاريخ طويل من الثغرات
والمراميل التي قامت بين القوى للكونة فرنسا ، ولكنها كانت تاج مذاهب
فلسفية خلقت تمكنت فيها الأفراد والتحسن من جهة ، كما كانت تاج طموح
مروع من جانب بعض السياسيين الذين يحشون عن القوة ويشوقون إلى السلطة
من جهة أخرى . وأعلن أن هذه الثورة ليست إلا مجرد حدث مثيل يحض
الفنون الداخلية فرنسا وحدها ، وهاجم قيام الدولة التي ترتب على هذه الثورة
حيروا مرا واضعها مجرد تجمع من التمسك الملحق القوة التي أقاموا
بالحب الاحتياك والحب والحياة والفتنة والنظام والإلحاد ، ، وقرر أن لها حكم
موظفي في أوروبا لا يمكن أن يكون في أماكن طاعتها تجاوزه هذه الثورة الفرنسية
الموجد ، بل تطرف يريك إلى حد دعوة لاجتراء إلى التخلوق حرم هذه الثورة
الفرنسية لاتخاذ الشعب الفرنسي ، واتضاء على الديمقراطية البحرية
Democracy طمس التي معنا بالأزهار ووضعت تحتها بالعموميون العلف
وقرر أنها قد استبدل بالثبات الفرنسي طينها جليها .

هاجم يريك الصور القوي المجتمع التي قدمه لك ، وأعلى فيه الفرد
أمية قوي في بناء المجتمع ، والذي أنهى به الثورة الفرنسية ، وكان لا بد من
أن يتم تمورا اقترابا بالافراد ولا بحرياتهم ولا طمعاتهم الفردية ،
قصب إلى أن المجتمع إنما قائم على أسس مدوي ضعيف وفقرى ، ويطبقا
لذا الصور التي قدمه يريك يستطيع الفرد أن يشارك في كل علم وفي كل
فن وفي كل فنية وفي كل كمال من خلال مؤسسات مقفولة يجمع لها ، كما يتم
تحقيق القابل استبداله من سلطة سلطة الملقات يرتبط فيها الأخرى بالخارج ،
وهو المحاضر فيها إلى السبيل ، كما تستر جهود الأجيال الناحية حية التي
الأجيال الخائرة وضيعة الأجيال المستقبلية . وعلى هذا النحو يكون المجتمع في

نظر بريك عبارة عن تدفق مستمر من الأجيال المتعاقبة التي تستهدف تحقيق الحياة الأحسن بأعلى معانيها ، وأن هذا التقدم نحو الحياة الأحسن لا ينتهي أبدا وإنما يترك وراءه باستمرار فرسا كثيرة لتقدم أعظم .

ذهب بريك إلى أن كل ثورة إنما تتضمن بالضرورة بعض الشرور ؛ وذلك لأنها تحطم جزءا من الجانب الأخلاقى ، ومن الإرادة الحسنة للجمع ، إلا أن الثورة الفرنسية بآثارها نحو الإرهاب والنف قد تضمنت كل الشرور . وهنا يقوم بريك بمقابلة بين الثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨ وبين الثورة الفرنسية فيقرر أن الثورة الإنجليزية حافظت على النظم الإنجليزية ولم تمس بهما ؛ فاقصد احتفظ بالملك اللوثركى ، وبعض المراكز ، وبعض النظم ، وبعض اللبنيات ، وبعض قواعد الملكية ، وبكل ما يقع ذلك . كما استهدفت فسوق ذلك لتحقيق استقرار وطيد حتى السادة المواطنين ، وذلك كله بعكس الثورة الفرنسية التي دممت وحطمت كل شيء .

أفكر بريك صدق النظرية الديمقراطية القائلة بأن من حق الرعية اختيار الحاكم ، وأن أسوأ المواطنين مقبولة ، ورأى أن هذه النظرية نظرية حامية لائتمار بواقع أو بتاريخ . ولقد ذهب بريك إلى أن التمثيل الحقيقي لا يكون تمثيلا عديدا وإنما يكون تمثيلا مستندا إلى مؤسسات مثل مجلس اللوردات ومجلس العموم ، والملك اللوثركى ، والكنيسة .

ومنى هذا أن بريك لا يعطى الفرد أهمية سياسية من حيث كونه كذلك ، وإنما ترجع الأهمية السياسية القصوى إلى المؤسسات والمجامع الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية التي ينتمى إليها الفرد . وبهذا ينادى بريك بضرورة التمثيل الجماعى أو القابض Corporate representation أو تمثيل الهيئات

بدلاً من تمثيل الفرد . وهذا هو الذي سيأخذ به هيكل الدولة النازية والدولة الفاشية .

* * *

ذهب لوك إلى أن الملكية حق مقادى في الأصل بين الجميع ؛ لكل فرد أن يمتلك ما يباع . هل أن لا يقتصر حق الملكية على فرد دون آخر ، أما بورك فقرر أن الملكية ليست حقاً مقادياً بين الأفراد ، إنما هي تفاوت وتختلف من فرد إلى آخر طبقاً للكافة وللرؤى والمميزات المختلفة والدور الذى يلعبه فى المجتمع ، والنتيجة أنه ليس ثمة مساواة اقتصادية ، وعدم المساواة الاقتصادية تلك تتفق مع تصور بورك لعدم المساواة السياسية ، وإنكاره النظرية الحساوية القديمة . وإذا نظرنا فى فكرة بورك تلك عن عدم المساواة السياسية بما كان متواجداً فى المجتمع الانجليزى رأينا أن مجلس اللوردات House of Lords كان لا يتكون إلا من التمييزين أصلاً وتملكاً ، كما كان مجلس العموم House of commons يتكون من ملائكة الأراخى الكبار . وسن سأل بورك عن كيفية إشراك الجماهير للخدمة فى شئون السياسة ، فإنه يقرر أن مثل تلك الجماهير تدخل فى سوح من التمثيل أسماء تمثيل التفضيلة Virtual representation ، ويرى بورك أن هذا النوع من التمثيل قد يكون أعظم من النوعين الآخرين (مجلس العموم ومجلس اللوردات) فى بعض الأحوال .

أكد بورك على قيم الوراثة والمكانة والتمياز ؛ وقد ساعد تأكيد هذا على قيام فكرة اللامساواة فى الملكية وفى الحقوق السياسية ، وذلك على عكس ما ذهب إليه نظرية الحقوق الطبيعية المستندة إلى القانون الطبيعى . وعلى هذا النحو يكون بورك قد نظر إلى المجتمع لامن خلال أفراد متساويين ، ولكن من

خلال جهادات غير متساوية .

. . .

ناقش بريك مسألة المال أو المندمين في رسالته عن *Thaghs and details* on scarcity ورأى أن المال مام إلا سلمة في عالم التجارة تخضع لموامل العرض والطلب ، وذهب إلى أن فقر المال إنما يرجع في الأساس إلى كثرة أعدادهم ؛ فالأعداد الكبيرة تتضمن الفقر في ذاتها . كما ذهب - في فكرته المناهضة لإرثاء الدماء - كما حدث بالنسبة إلى الثورة الفرنسية - إلى أن الإطاحة بمنطق الأغنياء وتوزيع ثرواتهم على العمال الفقراء لن يؤدي إلى توفير الخبز والخبز للطبقات العاملة البيلة واحدة ويستتج بريك من هذا أن الطبقة النتية يجب أن تظل موجودة لأنها سوف تمد العمال باستمرار بما يحتاجون إليه أو حسب تعبير بريك سوف يكونون بمشروعاتهم وتجارتهم البنوك المفتوحة دائما للعمال الفقراء .

. . .

لم يؤلف بريك مقالا لسقيا عن السياسة كما فعل هوبز في كتابه *Leviathan* أو كما فصل لوك في مقالاتيه عن الحكومة *Two treatises of government* وذلك لإيهماه بأعماله البرلمانية ، ولأنه افتر إلى وجود فكرة مجردة لديه ينسج حولها نظرية خاصة به . وبالفعل فإننا لم نجد أفكاره السياسية في مؤلف واحد ، وكان علينا أن نجتمع أفكاره من هنا ومن هناك ؛ من كتاباته وأقواله ومقالاته وخطاباته . ومن الغريب حقا أنه رغم تنافر أفكاره السياسية في مؤلفات متفاوتة إلا أن التوافق والانسجام في جميع مؤلفاته وأقواله كان جديرا بالاختيار .

هاجم بريك المبتاعين والأفكار المجردة ، ورأى أن السياسة لا ترتبط إلا

بالظروف والتاريخ وبالخبرة وبالقلعة ، وأنهى السياسة عن كل تفكير أولي
apriori مبتعد عن التجربة والتجريب . يقول بيرك : إن علم إنشاء الدولة أو
تجديدها أو إصلاحها يكون مثل أمي علم تجريبي غير قابل لما هو أولى . . . ويقول
أن الظروف تمنع لكل مبدأ لونه المميز وتأثيره الخاص ، وأن عالم السياسة
أكبر من أي تخيل أو نظرية أيا ما كانت .

إن السياسيات ضد بيرك لا تتوافق مع العقل بتفكيره المجرد وإنما تتوافق
دائما مع الطبيعة البشرية التي تستهدف دائما منفعتها ومصالحها ، وهي لا تهتم
بالمصواب والخطأ ولا بالحقيقة أو الزيف وإنما تهتم بالخير والشر ، وأن ما ينتج
شرا يكون ذائفا وغير نافع ، وما يكون خيرا يكون حقيقيا ونافعا . وبهذا تمد
أفكار بيرك إرخاصا للمذهب النفعي لدى بنطام وميل والمذهب الاجتماعى لدى
بيرس وديوى ووليم جيمس .

• • •

ناقش بيرك مسألة الحرية الإنسانية فلم يعتبرها كحق طبيعى من حقوق
الإعسان ، ورفض الحرية الفردية قائلا إن الإنسان يكون مهيئا للحرية المدنية
Civil Liberty بواسطة ضبط النفس وحس العدل واتجاهه إلى القيم ، ورأى
أن المجتمع يجب أن يمتلك قوة مهيمنة عليها يرهبا الأفراد ويحرمونها .

• • •

تبدأ بيرك الثورة الفرنسية بسوء المصير ، وعسرو أن الممتلكات فيها سوف
تكون عرضة للنهب والسلب ، كما أن منتهى المصالح بهذه الثورة سوف يقودها
في اتجاه دكتاتورية عسكرية إرهابية ، ولكن التاريخ والأحداث أظهرت غير
ماذهب إليه بيرك؛ إذ ما لبثت الثورة أن تدعمت وأرسيت أركانها ، كما دأب

أفكارها عن الحرية والإخاء والمساواة في كل اتجاه ، كما استطاعت الثورة أن تشرح القوانين الملائمة للمحافظة على الملكات والحریات ، علاوة على أن الدكتاتورية العسكرية لم تظهر في فرنسا نتيجة لفساد الثورة أو زيف مبادئها ولكنها ظهرت كرد فصل طبيعي للاتجاهات الخارجية التي أرادت القضاء على الثورة ، وبالفعل فقد ظهر نابليون وما واكبه من دكتاتورية عسكرية الدفاع عن الوطن والثورة ضد أعدائها الخارجيين .

ذهب بيرك إلى أن المشاكل السياسية لا تتم بالحقيقة أو الزيف ولكنها تتم بالخير والشر ، كما رفض أن يحكم على أى اتجاه سياسى حكما أوليا يسبق التجربة ، ولكنه لم ينتظر سلسلة الحوادث والنتائج فيما يتعلق بالثورة الفرنسية حين حكم عليها مسبقا بأن مصيرها هو أسوأ مصير ، وبالإضافة إلى هذا فقد تناسى عن عهد حالة فرنسا السيئة قبل قيام الثورة والتي كان يسودها الظلم والبطالة والفساد والمرض . وعن مثل هذا التناسى يقول بين في كتابة حقوق الإنسان *Rights of man* الذى ردفيه على آراء بيرك أن بيرك قد أشفق على ديش الطائر (وهو هنا يمثل أشفاق بيرك على إعدام ماري أنطوانيت) بذبا تناسى الطائر الميت نفسه (وهو هنا يمثل حالة فرنسا البائسة قبل الثورة) .

والحق أن بيرك بأفكاره تلك كان خير ممثل للزعة المحافظة وعلى مبادئها . يقول بتلر : أننا يجب أن نعتبر بيرك على أنه المنبع الرئيسي للزعة الأبطلانية المحافظة ، بل إن بتلر يعتبر بيرك على أنه : *إنجيل الزعة المحافظة النقية الخالصة* (١) ويقول كيرك رسل : لقد أمدنا بيرك بأفكار مدممة للزعة المحافظة على مسدى

(١) Butler, G. G : The tory tradition, p. 59;

وأوسع ، استعمال تكرانها أو القضاء عليها حتى أيامنا الحاضرة» (١) وقد وصف مورلي بيرك بأنه واحد من الأسماء الخالدة في التاريخ ، وأرجح ذلك إلى إضافات بيرك لأفكار ساهمت في إيجاد اتجاه سياسي محافظ وحكيم في النظر والتطبيق (٢) . كذلك ذهب روسيتز إلى أن « تأملات بيرك على الثورة في فرنسا تعد أول وأعظم حمل واعي في المبادئ المحافظة » (٣) .

رأى بيرك ضرورة المحافظة على الدين والتمسك به ، وفي هذا يقول ستانليس بيرك « كان بيرك رائداً من رواد الحركة الإنسانية المسيحية الحديثة في السياسات ، ذلك لأنه رأى العالم وطبيعة الإنسان من خلال الكتاب المقدس وتبديات المسيحية » (٤) . كما وكر بيرك على الأساس الأخلاقي المنبثق عن الدين ، يقول شارلو بلوكن « إن الأساس الأخلاقي عند بيرك يشير إلى نظام أبدي ثابت يتغلغل عبر عجلات التاريخ ، كما يوجهنا إلى لمحات دينية سامية . ومن ثم فلقد ارتكزت أخلاقياته على تصور ديني ينبثق من اعتبار الإنسان كجوان ديني ، وأن الدين هو أساس المجتمع المتحضر » (٥) .

أدرك بيرك قوة العمود القومي ، وأكد على ضرورة استغلال هذا العمود القومي من المؤثرات الخارجية ، ودليلاً على ذلك رفض بيرك أن تكون شعارات

(1) Russell, K. : The constructive mind; From Burke to Santayana, p, 61.

(2) Morley, J : Burke - p. 3-

(3) Rosseter, C. : Conservation in America:

(4) Stanley, P. : Edmund Burke and the natural law - p. 63

(5) Parkin, Ch ; The moral basis of Burke's political thought, p. 131.

الثورة الفرنسية ذات تأثير خارجي عن نطاق فرنسا ذاتها ، وذهابه إلى أن السياسات إنما ترتبط بظروف كل مجتمع وخبراته وثقافته وتاريخه ، ويرى ولسون ، أن بيرك كان على حق حينما قرر أن ما حدث في فرنسا يخصها وحدها ولا يرتبط بأية دولة غيرها ،^(١) . وبهذا يكون بيرك قد أعطى للشعور القومي أسمى اعتبار . يقول الفريد كوبان ، لقد أدرك بيرك قبل غيره قوة وأهمية الشعور القومي ... وبهذا يرجع لبيرك الفضل في أنه أول من نادى بالنظرية القومية بشكل قاطع ومحدد^(٢) .

قرر Fay أن مقال بيرك عن scarcity Thoughts and details on كان أكثر تأثيراً من بحث آدم سميث عن ثروة الأمم Wealth of nations^(٣) وقرر Hazlitt أن بيرك يعد من أبرز الشعراء وسط مجتمع ثري^(٤)، وقرر MacCunn أنه لا يوجد مفكر ناقش السياسات كما ناقشها بيرك^(٥) . كل ذلك يجعلنا نقرر مع ستيفن ليزلي ، بأنه لم يحظ مؤلف إنجليزي ، ولم يستحق تناء وبجيلا بأكثر مما حظى واستحق بيرك^(٦) إلا أننا يجب أن نلاحظ مع ذلك

(1) Wilson, W. ; Edmund Burke and the French revolution. p. 792.

(2) Cobben; A ; Edmund Burke and the revolt against the eighteenth century. p. 130.

(3) Fay ; C. R. ; Burke and Adam Smith p. 25

(4) Hazlitt ; W. ; Political essays, with sketches of public characters p. 269.

(5) MacCunn ; J. : The political philosophy of Burke p. 15.

(6) Stephen, L. : History of English thought in eighteenth century, vol ii. p. 219.

الجلاب الآخر الذي تمثل في فكر الأحرار ولعل أهمهم على الإطلاق هو مفكر الحرية توماس بين *

-
- * هناك دراسات عديدة تناولت دور بيرك في الفكر السياسي من أهمها دراسة
 The tory tradition : Bollingbroke, Burke Desraeli - من Butler; G.
 Edmund Burke من Cobban; A دراسة Salisbury (London 1914)
 and the revolt against the eighteenth century (London 1929)
 Our Eminent friend Edmund Burke من Copeland, Th دراسة
 Burke and Adam Smith من Fay; C. R. دراسة (New Haven 1949)
 Political essays with sketches من Hazbit; W. دراسة (Belfast 1956)
 The من Russell; K. دراسة of public character (London 1819)
 Conservative Mind, from Burke to Santayana (Chicago 1923)
 The political philosophy of Burke (London من Mac Cann; J. دراسة
 Edmund Burke (London 1923) من Hearnshaw; F. J. دراسة
 Parkin, Ch دراسة ، Burke (London 1923) من Morley; J.V دراسة
 The moral Basis of Burke's political thought (Cambridge 1956) من
 Edmund Burke and the natural law (Ann من Stanes; P. J. دراسة
 Edmund Burke and the french من Wilson; W دراسة Arbor 1953)
 revolution (Century magazine Lxii September 1901) ، دراسة
 Rosseau and Burke (London-New 1940) من Osborn; A. دراسة
 Annual lecture on a Master Mind لـ Burke من Young, G.
 (London 1943)

٨ - فيلسوف الحرية: توماس بين

هو شخصية من أعجب الشخصيات السياسية التي شهدتها التاريخ، فلقب لمب دوراً بالغ الخطورة في مجتمعات ثلاثة: إنجلترا وفرنسا وأمريكا، كما مارس فكراً خصباً في ثنايا الحوار العميق حول الحرية. حارص بين انتظام الانجليزى الذى يحتفظ بالحكم للموارثى ويضمه فوق نفسه، ورائه أن الموارثية تتعارض مع الديمقراطية، وطالب بأن يسود فى إنجلترا حكم جمهورى ديمقراطى. وسافر إلى أمريكا وكانت لكتابات وآرائه أكبر الأثر فى حدوث قيام الثورة الأمريكية التى أنهت إلى استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن إنجلترا وقيام الحكم الجمهورى الديمقراطى فيها، كما سافر إلى فرنسا وساهم بكتابات عن حقوق الإنسان فى الرد على الاتهامات المعارضة لثورة الفرنسية، خصوصاً تلك التى قدمها بهك. وكان بين يؤكد فى جميع أعماله وكتابات وفى كل آف ومكان على الاتجاه الليبرالى، وحقوق الإنسان فى الحياة وفى الحرية، كما كان

* توماس بين Thomas Paine: فيلسوف وفكر سياسى انجليزى عاش ما بين 1737 - 1809، درس النحو واللأينية ولكنه لم يكمل تعليمه بعد سن الثالثة عشر وعمل بأعمال متعددة، عمل كصانع معدات وكوظف ضرائب وكجندى وحكمدبلوماسى وكخبرج لجسور الحديدية. كتب عام 1772 رسالة إلى البرلمان يطالب فيها تصحيح الخدمات الضريبية. وأهم مؤلفاته «القوق العام» Common Sense وهى رسالة وضها عام 1776، وكتاب «حقوق الإنسان» Rights of Man ألله عام 1791 ورد فيه على تأملات بيرك، ومقال من «عصر العقل» The age of Reason وضها عام 1790. ورسالة من عدالة توزيع الأرضى بالمساواة Agrarian Justice وضها عام 1796. ولقد بدأ بين حياته الأولى وسط ضروب من العوز والحاجة والقتـر.

يهاجم الاتجاهات المحافظة والحكومات الموناركية ، والاتجاهات الاستبدادية ، فكان بذلك مفكر الحرية والأحرار في كل مكان .

تُعرف بينه وهو في لندن علي بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin المفوض السياسي للمستعمرات الأمريكية في ذلك الوقت ، وقد أعجب الأخير بشخصية بين وقدراته ، وطلب منه أن يهاجر إلى أمريكا ، وأن يبدأ هناك من جديد . وبالفعل سافر بين إلى فيلادلفيا في أكتوبر عام ١٧٧٤ حاملاً توصية من فرانكلين إلى زوج أخته ريتشارد باخ Richard Bache ولم يحضر على تواجده في فيلادلفيا أكثر من ثلاثة عشر شهراً حتى ذاعت شهرته وعرف اسمه في كل أنحاء أمريكا وفي أوروبا ، فلقد عمل بين كمدير تحرير لمجلة فيلادلفيا ونشر فيها آرائه التحررية ، بل وطالب عام ١٧٧٥ بضرورة حصول المستعمرات الأمريكية على استقلالها من بريطانيا (موطنه الأصلي) وصاغ طلبه هذا في صورة رسالة تارئة عنوانها الذوق العام Common sense ونُشرها في يناير عام ١٧٧٦ وأحدثت ضجة وتأثيراً ضخماً على الشعب الأمريكي وقادة الثورة فيه . وبالفعل لمالبت الثورة الأمريكية أن تامة بعد حوالي ستة أشهر من وضع بين لرسالته تلك . يقول فان دير ويد Van der weyde لم تكن رسالة الذوق العام مجرد رسالة مكتوبة ، إذ لم يكن لأي رسالة من التأثير والنفوذ مثل ماحظيت به رسالة الذوق العام ، والحق أن الشعب الأمريكي مدّين باستقلاله لهذه الرسالة : ففي خلال ستة أشهر من نشرها ، حددت المستعمرات طريقة الحصول على حريتها واستقلالها ، وتم بالفعل إعلان الإستقلال (١) .

(1) Van der weyde : The life and works of Thomas Paine, p. 31.

صاغ بين رسالته في الذوق العام بطريقة أدبية رائعة تعتمد على عيسارات قصيرة ساحرة يسهل على الناس ترديد ما في كل مكان ، ووضع في ثناياها فلسفته عن الحرية وضرورة الاستقلال والتحرر الوطني ، وما لبثت الرسالة إلا قليلا حتى نفذت طبعاتها وأطاعت عليها الأغلبية العظمى من الشعب وقادته ، بل أعلن واشنجنغتون نفسه قائد الثورة أن رسالة الذوق العام قد عدلت من آرائه وغيرت مفاهيمه وأصدر أوامره بضرورة أن يطلع عليها جميع أفراد قواته المسلحة .

لم يقتصر دور بين في الثورة الأمريكية على وضع رسالته في الذوق العام ، بل شارك في الحروب الأمريكية إلى جوار واشنطن ، كما شارك بمجهوده الدبلوماسية الفذة بعد الاستقلال ، فلقد عينته الحكومة الأمريكية كسكرتير للجنة التفاوض مع هنود بنسلفانيا في يناير ١٧٧٧ ، وفي شهر أبريل من نفس العام عين سكرتيراً لمجلس الشئون الخارجية في الكونغرس ، وظل في عمله ذلك حتى يناير عام ١٧٧٩ حينما اختلف مع المجلس ومع الكونغرس ، وسرعان ما عين في مجلس بنسلفانيا واستمر في هذا العمل حتى عام ١٧٨١ وهو العام الذي سافر فيه إلى فرنسا لإجراء مفاوضات مع الحكومة الفرنسية بهدف الحصول على مساعدات عسكرية ومالية في وقت مناسب لأمريكا ، ونجح في مفاوضاته .

وفي عام ١٧٨٧ أبحر بين إلى أوروبا بنية تنفيذ اختراعه عن إلغاء العبودية الحدية ، ومكث وقتا طويلا في باريس بهدف إقناع حاس جفرسون Jefferson الوزير الأمريكي المقيم في باريس في ذلك الوقت نحو مشروعه ، ولكن يستفيد من خبرات رجال أكاديمية العلوم الفرنسية ، ثم غادر باريس إلى بريطانيا للحصول على المال اللازم لتنفيذ مشروعه ، وقد تم له ذلك ، وأقام في إنجلترا عام ١٧٩٠ أول جسر حديدي في العالم .

وعلى الرغم من الفضال بين بمشروعه هذا ، إلا أن دوامة الثورة الفرنسية قد اجتذبت بهتف ، وسرعان ما ذهب إلى باريس عام ١٧٩٠ حيث قابل صديقه لافاييت Lafayette الذي أصبح في ذلك العام واحدا من قادة الثورة الفرنسية .
 ورغب لافاييت في أن يرسل إلى واشنطنون مفتاح الاستيل كرمز لكفاحها المشترك من أجل الحرية ، وعهد بهذه المهمة إلى بين ، الذي انتابه سرور عظيم بهذا التشریف ، ولكن الظروف حالت دون قيام بين بهذه المهمة ، فعهد بها إلى صديقه فرمون Vernon .

عاد بين إلى لندن فوجد الناس مهتمون بالثورة الفرنسية وتطرق إلى سماعه أن إدموند بيرك بسدد إصدار بحث يهاجم فيه هذه الثورة ؛ فأخبر بين بعض أصدقائه بأنه سوف يكلف نفسه بالزود على بحث بيرك ليرى ظهر . وحينما ظهر بحث بيرك تحت عنوان تأملات عن الثورة في فرنسا في نوفمبر عام ١٧٩٠ عكف بين على كتابة ردوده ، وانتهى في إعداد ردوده وطبعها في فبراير ١٧٩١ تحت عنوان حقوق الإنسان . وبكتاب بين هذا أصبح متعارفا على أنه يمثل بيرك النزعة المحافظة فلا بين يمثل النزعة التجريبية . وعلى هذا التحول استطاع بين أن يكون على قنة المؤيدين للثورة الفرنسية ، ومن المطالبين بضرورة القضاء على النظام الملوكي في أي مكان .

لم تحب الحكومة الانجليزية بالآراء المتطرفة التي نادى بها الأحرار طالما أنها ظلت مجرد أفكار متطرفة لا تشكل أي خطر على النظام السيامي القائم ، ولكن حينما نظم الراديكاليون أنفسهم عام ١٧٩٢ في شكل حركة منظمة تتحدى بقلب النظام الملوكي وتأسيس الجمهورية الديمقراطية في إنجلترا ، هزعت الحكومة للقضاء على هذه الحركة . وسرعان ما لفتت التهم إلى بين باعتباره عضوا بارزا في

هذه الحركة وتم تقديمه إلى المحكمة ، وآثر ألا يدافع عن نفسه ، والا يحضر
الجلسات ، فصدر حكم غيابي بسجنه .

وفي هذه الأثناء كانت أربع هيئات فرنسية مختلفة قد اختارته لكي يكون
عضوا في المؤتمر الوطني في باريس وبالفعل سافر بين إلى باريس واحتل مقعده
في المؤتمر الوطني هاربا بذلك من الحكم الصادر ضده في إنجلترا . وفي باريس
عهد إليه المساهمة في تأسيس الجمهورية ، والمشاركة في أعمال المؤتمر الوطني ،
وكوميون باريس .

ولكن سرطان ماخابت آماله بين ، تلك التي كانت تتجه إلى تأكيد الحرية
وتتميزها ، إذ مالبت الثورة الفرنسية أن انقلب إلى إرهاب دموي جارف
يتناقض مع مبادئ الإنسانية ، ومع اتجاهات الحرية . وحينما عرض على المؤتمر
الوطني مسألة مصير الملك لويس السادس عشر رأى بين الاكتفاء بنفيه إلى
الولايات المتحدة الأمريكية ، وكان رأيه هذا مخالفا لجميع أعضاء المؤتمر الذين
رأوا ضرورة إعدامه ، فأثار رأيه هذا غضب وحقد مارا وروبسيير وغيرهما
من قادة الثورة ، وانتهى الأمر بمحاكمته ووضع في السجن عام ١٧٩٣ في انتظار
لحظة إعدامه ، إلا أن عدة عوامل فاعضة أدت إلى عدم تنفيذ أمر الإعدام .

أعتقد بين بأن الحكومة الأمريكية سوف تتدخل لإنقاذه ، ولكن شيئا من
هذا لم يحدث ؛ وذلك لأن وزير أمريكا المقيم في فرنسا في ذلك الوقت وهو
موريس كان يحمل حقدا دفيناً لبين ، ولكن حينما تقلد James Monroe هذا
المصب تبدل الحال ، فاستصدر هذا الأخير أمرا بالمغفرة عنه ، وخرج بين من
السجن عام ١٧٩٤ مريضاً عطفاً . وظل مقبياً في باريس حتى عام ١٨٠٢ ،
وألّف في هذه الفترة رسالته عن عصر العقل ، ورسالته عن عدالة توزيع الأراضي
بالمساواة .

وفي عام ١٨٠٢ عاجز بن من فرنسا إلى أمريكا ولكنه لم يلق ترحيبا يذكر ، إذا كانت الأمور قد سادها الكثير من التعصب وفتنة القادة ، وتدخل الأمور ، وبانت الأراضى التي شهدت مولدات بن وجولاته كاتبا أرضه حديثه فاحس بالغيرة ، وساءت صحته وتوفى في نيويورك عام ١٨٠٩ . فكانت شهيد الحرية في مواطنها الثلاث الكبار في ذلك الوقت .

. . .

ذهب بن إلى أن الحكومة الموريتانية حكومة فاسقة ، وذلك لأنها تخرق المبدأ السياسى الأول الذى يقرر ضرورة التمييز بين المجتمع وبين الحكومة . لقد حاول بعض الكتاب - يقول بن - « أن يوحّدوا بين المجتمع وبين الحكومة ، وذهبوا إلى أنه ليس ثمة تمييز بينهما » ، والمثلث ألزمت المجتمع بتطهير ومختلف من الحكومة ، كما أن أساسها مختلف كذلك . يلك المجتمع ينتج عن طريق مطالبنا ، أما الحكومة فإنها تنتج عن طريق ضرورتها ، يعمل المجتمع إلى تحقيق سعادتنا إيجابيا بواسطة توحيد جهودنا ، وتعمل الحكومة إلى تحقيق هذه السعادة سلبيا بواسطة ردع أو قمع وذلكنا ، يكون المجتمع جازكا في كل دولة ، أما الحكومة فهي شر لا مفر منه حتى في أحسن هذه ... إذن الحكومة هي علامة فقدان الطهارة ، وقصور الموك تمام على حكام خلال الحقبة (١) .

ويذهب بن إلى أن الموريتانية لا تستطيع القيام بمهامها لأنها تأسس على انحصار السلطة ونهب سلب الرعايا . إن الحكومة عند بن لا تستطيع الاحتفاظ بالموريتانية التبادلية بين أناس يتمتعون بحالة الحرية الطبيعية *State of natural liberty* على تكوين

يجمع يشارون فيه الجميع على تحقيق المهام العامة. (١) ويرى بين أنه لم تكن ثمة حاجة لقيام الحكومة في البداية؛ وذلك لقلة الفنون العامة من جهة، ولأن كل فرد يكون مضطرا لأن يفعل ما يجب عليه فله خوفا من امتنان الجميع له من جهة أخرى. ولكن ومع تكاثر أمور الفنون العامة، ومع تكاثر الأفراد، ومع ازدياد تعقيدات المسائل، أصبح من المتعذر تسخير المجتمع بالضمير الإنساني وحده، وأصبحت الحاجة ماسة لأن يتفق الجميع ويتعاقدوا على اختيار هيئة حاكمة تقود المجتمع نحو تحقيق أهدافه وأماهيه، وتعمل على تأكيد الحرية وبث الأمن والعلمانية بين المواطنين.

ويرى بين أن تحقيق الحكومة لمهامها يكون ميسورا مادامت هذه تعتمد على صوت الطبيعة وإرادة العقل؛ ففي الأحوال الناضجة والمختلطة، يرشدنا النور الفطري، ويهدينا صوت الضمير الذي أودعته الطبيعة فينا، ويقودنا بقصد العقل إلى سواء السبيل. يقول بين: ورغم أن أعيننا قد يعميها الضوء الساطع، وأن آذاننا قد تمخضها الأصوات الماكرة، وأن إرادتنا قد تضللها الأحكام المسبقة وأن فهمنا قد تموشه الميول والأهواء؛ فإن صوت الطبيعة وصوت العقل سوف يقولان لنا دائما: أن هذا صائب وذلك كاذب، (٢).

ويعود بين ويواصل معجومه على الحكومة الموناركية؛ فلهذا أن الحكومات الأولى التي وجدت في العالم لم تكن موناركية واحسدية، بل كانت حكومات ذات أصول وقيادات متعددة، وأن أول حكومة كانت حكومة ملوك لاملوك واحد. يقول بين: إن حكومة الملوك كانت هي الحكومة الأولى التي ظهرت في

(1) Marx : Political philosophies p. 302.

(2) Common Sense (patriot's ed), p. 101

العالم بواسطة الوثنيين ، وأن شعب الله المختار قد سار على نفس النحو. وكذلك فعل العالم المسيحي ، (١). كما رأى أن الملوك الأولين قد أمروا إلى السلطة إما بالقرعة وإما بالانتخاب وإما بالاغتصاب ، وسواء تم تعيين الملوك بالقسرة أو بالانتخاب فإنه ينتج هنا أو تمتنع فكرة التعاقب الوراثي ، ولكن الأمر يكون على عكس ذلك فيما يتعلق بالمنتهيين ، إذ أنهم يورثون حكم الدولة لأنهم من بدم حتى لو كانوا اغتيا أو شريرين بما يخلق جوارحيتيا خائفا .

أراد بين أن يخلص من مهاجمة الموناركية إلى تأكيد وتمييز النوع الجمهوري الديمقراطي من الحكومات ، وكان يأمل تحقيق مطلبه هذا في إنجلترا وطنه وصفت راسه ، ولذلك فإننا نراه يهاجم النظام الإنجليزى الذى احتفظ بالملك كما كم مواركي قائلا إن ملك إنجلترا حاصر عاطل يكلف الدولة ما هو فى حاجة إليه ، فصل الملك يقتصر على إعلان حالة الحرب أو السلام ، ومع ذلك فهو يعمل الدولة أمورا طائلة نظير لاشى - ، ويرى بين أن أى مواطن شريف من مواطنى الدولة هو أحسن فى نظر الله ونظر المجتمع من كل العاطلين المتوجين بتاج الملك .

اعتبر بين ذلك النوع الغريب من أنواع الحكومات الذى ساد انهزرا على أنه سفه وهراء ، ذلك لأنه يتكون من حاكم مواركي الملك ، ومن طبقة أرسقراطية مقلطة ، بيطلان معا أو بلفيان نزعة جمهورية ذهيدة ، وبهدوان قبيتها ، وبيطلان بها إلى الصفر ، ورأى أن هذا النوع من الحكومات لا ينتج عنه أى قدر ولو ضئيل من الحرية .

لم يواجه بين أدنى اهتمام فى رسالته عن الذوق العام إلى الاعيان أو نخاسة

الناس ، بل وجه كل اهتمامه إلى عامة الشعب وقد فهمه هؤلاء ، واتسوسوا
بعبارة ورددها وكأنها فقرات من الإنجيل . وتحت تأثير آرائه وحججه على
الموناركية تفهمت الأفكار التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية والتي
كانت ترى ضرورة اتخاذ الشكل الموناركي كشكل ملائم للحكومة في الولايات
المتحدة بعد الاستقلال ، إذ إنسابت هذه الأفكار جميعا نحو تعميم الشكل الجمهوري
الديمقراطي والاعتماد التام على الشكل الموناركي .

• • •

اختار بين « حقوق الإنسان » عنوانا لكتابه الذي رد فيه على تأملات بيرك
بذلك التي أنكر فيها أن تكون ثمة حقوق للإنسان ، وأوضح في ثناياها أن
الشعب الإنجليزي قد نخل عن سلطته وحقوقه ، ووافق على أنه يتنازل كل فرد
منه عن أبناؤه وزوجه عن السلطة إلى الملك إلى الأبد ، وأن الشعب الفرنسي
قد قام بمثل هذا مسبقا (١) .

أعلن بين أن هذه المعاني السابقة سخف وهراء غير مقبول ، وقرر أن
الفرد حتى وإن استطاع أن يتنازل عن حريته للملك أو سلطان فإنه لا يمكنه مثل
هذا التنازل بالنسبة لأبنائه وذويه ، وأن جيلا مينا لا يمكنه أن يورث في الأجيال
القادمة يقول بين ، إن كل عصر حر في أن يفعل ما يريد ، وكل جيل تتبع منه
حرية الخاصة به في الفعل والعمل ... وأن كل إنسان لا يستطيع أن يمتلك أي
إنسان آخر ، وكل جيل لا يستطيع أن يمتلك الجيل الذي يليه ... أن كل جيل
يتوافق مع ظروفه المحيطة به ، والتي تختلف ضرورة عن ظروف الجيل الماضي
وجيل المستقبل معا ، وأن الأجيال لا الأمرات هم الذين يذكرن زمام الأمور .

(١) Mezey : Political philosophies, p. 394,

وحينما يتوقف إنسان عن الحياة ، فإن قوته وإرادته ومطالبه تتوقف معه ولا يستطيع أن يشارك في اهتمامات هذا العالم ، ولا أن تملك سلطة توجيه أمور الحكم أو تنظيمه أو تنفيذه» (١)

هاجم بين إذن فكرة بيرك التي تقصر أن المجتمع ما هو إلا سلسلة متصلة الحلقات يؤثر فيها السابق على اللاحق ، واللاحق على الذي يليه وهكذا . وهو بهذا ينكر الاتجاه المضمون الذي نادى به بيرك . ويرى أن كل جيل لا يستطيع إلا أن يمتلك زمام أمره المنبثق عن ظروفه هو بغض النظر عن الماضي وعن المستقبل معا . وكان بين يهدف من هذا إلى إنكار الفكرة القائلة بأن إعلان تنازل جيل من الأجيال عن حريته لملك أو الحكام المواركي إنما يعني في نفس الوقت تنازل كل الأجيال اللاحقة من مثل تلك الحرية إلى الأبد . وقد ذهب روسو إلى مثل هذا الرأي حين قرر أنه حتى إذا تنازل إنسان عن حريته فإنه لا يمكن أن يتنازل عن حرية أبنائه لأنهم يولدون أحرارا وحريتهم ملكهم .

أسكر بين ما أعلنه بيرك من أن الاموات يملكون سلطة التصرف في الأحياء ، وأعلن أن مثل هذا الرأي يعني العودة إلى القديم باستمرار والتمسك بأفكاره وإعاقة كل تجديد وإبتكار ، والسير على خطى أفكار لم يعد في مقدور الظروف المتغيرة والمتطورة المجتمعات أن تتقبلها .

ثم يسأل بين بفرابة شديدة: هل ينكر بيرك أن تكون للإنسان حضرة من أى نوع ؟ وهل هو يريد سلب الإنسان من كل حق له ؟ أنه لو أراد ذلك فإنه يتمتع أن يكون لبيرك نفسه حق أن يقول ما يريد لأنه ليس إلا مجرد إنسان سلبه

(1) The Rights of Man (Patriot's ed, 1925). p. 20,

ه خرقه كالمذهب مر إلى ذلك .

ويستمر حتى وددوه على آراء ميرك فيقرو مبدأ المساواة المطلقة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فهو يرى أن كل إنسان خلق سائرا لكل إنسان آخر من جهة الطبيعة والدرجة ، وأنه يولد كذلك ، متساويا بحقوق طبيعة متساوية ، ويوجد مستمر من الوجود الإلهي ذاته ، وبالمبدأ عليه كالكاتب نسبة إلى أول إنسان .

ويرى بين أن الحقوق المدنية تنبت من الحقوق الطبيعية ، ومعنى هذا أن قيام المجتمع بما تستتبعه من قيام حقوق مدنية قد تخرج وتأسس واليتم من حقوق طبيعة . يقول بين : لم يدخل الإنسان في مجتمع لكي تكون حاله أكثر سوءا مما كانت عليه ولا لكي يمتلك حقوقا أكثر مما كان يمتلكها من قبل ، ولكنه يدخل في المجتمع لكي يضمن لحقوقه الطبيعية الأمن والسلام إلى حقوق الإنسان الطبيعية أي أساس حقوق المدنية (١) .

ونعترف وليس بين الحقوق الطبيعية وبين الحقوق المدنية ، فبما تنبأته الحقوق الطبيعية نحو تأكيد حق الإنسان في الوجود ، فإن الحقوق المدنية تنبأ نحو تأكيد حق الإنسان في أن يصبح عضوا في المجتمع . ومع أن بين قد لم يفكر في الحقوق الطبيعية إلا أنه رفض أن يؤسس الدولة على مبادئ خيالية أقرانية تبدأ من تصور من حالة الطبيعة الأول بما يحتلها من حقوق وقوانين طبيعية ، وتنتهي بضرورة قيام الدولة على أساس من التعاقد الاجتماعي كالمذهب إلى ذلك هو يرى ولوك وروسو أنفسهم رأى بين أن الإنسان خلية موكدة ، وأنه يمتلك

(1) Ibid : p. 70.

بالأكد حق كونه إنسانا ، وحق كونه موجودا قادرا على فعل ما يراه مناسباً لوجود الإنسان المرتبط بالطبيعة ذاتها . كما أن المجتمع حقيقة واقعة ؛ مسر الحقيقة الواقعة للإنسان المخلوق ويرى بين أن عقلنا يقودنا إلى تقرير أن المجتمع يجب أن يوجد أو ينطق لكي يحقق مطالب الإنسان ، وأنه من السخف أن نقرر مع بورك أن المجتمع يحطم حقوق الإنسان .

• • •

نادى بين الحرية ، ورأى أن هذه الحرية يجب ألا تنحصر لى نوع من أنواع القسر أو الإكراه ، ومن ثم فلفد وقف موقفاً معارفاً لاهى حكمه تعارض اتجاهاتها ومبادئها مع الإرادة القومية . وذهب إلى أن الحرية ليست نتاج تعاقد بين حاكم ومحكوم ، إذ ليس ثمة سبق زمانى للحاكمين . وإنما هى نتيجة اتفاق بين أفراد متساوين تماماً فى الحقوق الطبيعية . يقول بين : « ظن الناس أن تأسيس مبادئ الحرية يرتكز على التعاقد القائم بين الحاكم والمحكومين ، وهذا غير صادق ؛ لأنه يمثل تقرير وجود المسلول (الحكم) قبل وجود العملة (المحكومين) ؛ وذلك أن الرعية توجد أولاً وليس الحكومة ، بل إن الإنسان وجد ولم توجد حكومة من أنه نوج لفترة زمانية كبيرة ، وينتج عن ذلك أنه لم يوجد فى الأصل حكام لكن تعاقد الرعية معهم .

والحق أن الأفراد أنفسهم ، كل بحسب ما يمتلك من سيادة وتخص ، قد تعاقدوا مع بعضهم البعض ، وافقوا جميعاً على إنهاء حكومة ، وأن هذا هو الطريق الوحيد الذى يمنح للحكومة شرعيتها وكيانها » (١) .

هاجم بين القوة التفسيرية ، بل كانت هذه القوة عنده أكثر الأشياء كراهية

وبنفسا ، كذلك هاجم ما يستتبع تلك القوة التعسفية من قسح وكبت لحرريات الشعب . والواقع أن بين كان دائما مع المجتمع الذى رأى أنه يشيع حاجات الناس أكثر من كونه مع الحكومة التى رأى أنها تميل دائما إلى النصف والقمع (١) . يقول بين : خلقت الطبيعة فى الإنسان الميل إلى الحياة الاجتماعية ، وأهله لهذا الميل ، وغلبت مطالبه الطبيعية فى كثير من الأحيان على رغباته الفردية ؛ بحيث أصبح الإنسان فى حاجة متزايدة للمجتمع باعتباره للملجأ الوحيد الذى يمكنه من تحقيق رغباته . وحينئذى شعر كل إنسان بحاجته إلى المجتمع اضطر الجميع إلى تنظيم ذلك المجتمع الذى يمثل مركز المهادية بالنسبة إلى الجميع ، (٢)

• • •

ترك بين المدرسة والتعليم وهو لا يزال بمد صيبا فى الثالثة عشرة من عمره ، ولهذا فنحن لا نستطيع أن نعبه أكاديميا عالما بأحقاق النظرية السياسية ، ومع ذلك فلقد كان مفكرا واسع العمرة حقيق النفوذ ، بل لقد فاق نفوذه أعظم الأساتذة ثقافة وعلا (٣) . ولعل هذا يرجع إلى ما تمتع به من موهبة أصيلة جعلته طليق الحديث ، قوى اللمحة ، واسع القدرة ، غدير التفكير . ونحن لا نعلم على وجه الدقة من أين استقر بين أفكاره ، ولعله هو نفسه لا يعرف أيضا ؛ ولكن التحليل الدقيق لهذه الأفكار يجعلنا نقرر أن أكثر أفكاره مستمدة من أفكار لوك وموسكيو وروسو . وربما يكون بين قد دوس هؤلاء بعمق ، ولكن فكره مع هذا لم يكن مطابقا مع أى منهم . لقد جمع بين الأفكار من هؤلاء وتمثلها فى باطنه ، وأخرجها

(1) Maxey ; Politics' philosophies, p, 398.

(2) 'The Rights of Man, p, 240.

(3) Maxey ; Political philosophies, p, 390.

جديدة مغارة مبانة الفكرهم ، بما خبره من التجربة الانجليزية ومن الثورتين
الامريكية والفرنسية .

لم يكن بين مهتا بادى ذى بدء بشكوك فلسفة متكاهله عن الدولة ؛ كانت
مهمته الاولى منصبه على تقرير حالة سياسية ، أو الرد على هجوم ، ومع ذلك ففى
صولاته وجولاته تلك لم يخفق إلا قليلا فى إرساء أفكاره على تصورات سياسية
أساسية .

والحق أنه لا يمكن لادى دارس سياسى أو مهتم بالشئون السياسية أن ينفصل
دور بين الهام فى مجال الفكر السياسى . وسواء أكان بين أصيلا فى أفكاره أو لم
يكن كذلك فإننا لا نستطيع أن ننكر مدى تأثير مؤلفاته على الملايين التى أطلعت
على كتاباته .

كان بين نصير الحرية والديموقراطية ، يهدف بذلك كل رأى من آرائه ، وكل
سطر من سطوره ؛ وكل كلمة من كلماته . لم يكن دوره هو دور المفكرين
الذين يبحثون عن أفكار وأساق مستحدثة غير مألوفة فى مجال الفكر السياسى ،
ولكن أهم دوره يتركز وتأكيد ما هو مألوف من الأفكار فى قلوب وعقول
الجمهور . لقد أمارت كتابات بين أحماق المجتمع الانجليزى ، وتغلغل أفكاره فى
ثنايا المجتمع الأمريكى ، وولدت هنا وهناك حركات تنادى بالديموقراطية وتطالب
بالحرية ، كما كانت آراء بين سندا ودعمها الثورة الفرنسية ، وفى هذا يقول بارنيتون
ه لقد أعطى بين الديمقراطية معنى أعمق وحيوية متدفقة ، كما منح الحياة المتجددة
لفنظرية الحقوق الطبيعية بناء كيده على نظرية التجديد المستمر العقد الاجتماعى الذى
لا يتوقف على جيل سابق ، وإنما تطلع به كل الأجيال ... وبهذا يكون بين قد
نادى بضرورة التمسك بالإرادة الشعبية المعاصرة ، وبأن الدولة قد قامت من
أجل الإنسان وليس العكس^(١) .

(1) Parrington; V. L. ; Colonial mind, p. 333,

ماجم بين النظام الموناركي ، ورأى أن هذا النظام منو الطغيان والاستبداد
وأنه لا يستند إلى واقع أو تاريخ ، وأنه يهدد الحرية الإنسانية ويقوضها .
وإراد أن يجعل الحرية سمة الإنسان وعنوانه بل وكيانه كله ، فذهب إلى أنها
ملصقة بالإنسان ، ماضية معه إلى أبد الأبد ، ونفى أن تكون تلك الحرية
مقتصرة على جيل سابق أو نوع معين أو درجة محددة ، فالإنسانية ذات طبيعة
واحدة في النوع والدرجة ، وأنكر أن يتحكم الأموات في مصير الأحياء وفي
حرياتهم فبقت الحرية عنده متجددة وحية وأبدية مادامت الحياة ودام الوجود .

هجر M, D: Conway أم باحث في أفكار بين السباسة ، فقد نشر جميع مكتب
ورسائل ومفالات وأحاديث بين في أربعة مجلدات ضخمة في نيويورك ما بين عامي ١٨٩٤-١٨٩٦
كما نشر كتابا جديدا من حياة بين المطبوعة بالأحداث وللصامرة مع التورينج الأمريكية
والفرنسية تحت عنوان (The life of Thomas Paine (2 vols-New York 1892)
وكذلك يمكن العثور على الرجوع إلى كتاب Van de weyde وعنوانه The life and
(1925) works of Thomas paine ، وكتاب V. L. Parrington وعنوانه
The colonial mind (1927)

الباب السادس

الفكر الفلسفي السياسي المعاصر

أ - تقديم

ب - فلسفة هيجل السياسية .

ج - ماركس والماركسية .

د - فلسفة بوراويكيت السياسية

الفصل السادس

الفكر الفلسفي السياسي المعاصر

١- تقديم

كانت فلسفة هيجل ، ونظرية السياسية على وجه خاص المحور الذي دارت حوله معظم المذاهب السياسية التي شهدها القرن التاسع عشر ، وانبثقت منه سياسات القرن الحالي ، فلقد جاءت اليرلية لكي تمثل رد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة التي نادى بها هيجل ، كما كان الديالكتيك بمثابة نقطة الاتصال بين هيجل وماركس ، كما أثرت الهيجلية على ظهور الفاشية في إيطاليا ، والثالية السياسية المطابقة في إنجلترا .

لذلك سوف نفتح هنا هذا الجزء الخاص بالنظريات السياسية المعاصرة بفلسفة هيجل السياسية ، ثم نمرج على اتجاهين الأول ينطلق من هيجل ، ويقلب ديالكتيكه رأسا على عقب ، متجها إلى أقصى اليسار ، وهو اتجاه ماركس والثاني ينطلق من هيجل أيضا ، ولكنه يتجه إلى أقصى اليمين ويمثله بوراكتيك .

ب - فلسفة هيغل السياسية

وصلت المثالية الألمانية إلى ذروتها في فلسفة هيغل ، كما وصلت بالتالي فلسفة السياسة المثالية إلى القمة في تفكير هذا الفيلسوف ، ولقد فاقته عبقرية هيغل الفذة كأيدي وفشته عمقا وحرصا ، ولقد اتفق المبارة الثلاثة على أنه يجب تبس للمبادئ السياسية من خلال النسق الفلسفي ، فما السياسة إلا جزء من الفلسفة (١)

وعلى هذا فإذا أردنا أن نتلس نظرية هيغل السياسية فلا بد أن نعرض أولا لنسقه الفلسفي برمه ، لكي نتبين موضع السياسة في هذا النسق الفلسفي .

١ - نسق هيغل الفلسفي :

نصح جورج فيلهلم فريديك هيغل فيلسوف المانيا العظيم بمد كائون إعطائنا فلسفة مثالية جديدة درج الكثيرون على تسميتها باسم المثالية المطلقة . والواقع أن هيغل أعطانا كما يقول رايه ونسقا مثاليا أكثر مغزلية وفها ، (٢) للعالم والوجود ولكن هذا النسق الميجلي انتم ولا يزال بطابع الضموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل ، أن فلسفة هيغل تسم بالصعوبة الكاملة (٣) ، ويضيف بأنه دأحتب فيلسوف

* هيغل : Georg - Wilhelm Friedrich Hegel فيلسوف ألماني عاش ما بين عامي ١٧٧٠ - ١٨٣١ . أمم ، وثلاثه فينولوجيا الروح ، موسوعة العلوم العقلية لفلسفة القانون ، المنخل إلى فلسفة الفن الجليل .

(1) Dunning : Political theories: Book III, p. 316.

(2) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316

(3) Russell; B : A history of western philosophy - ch. xxi, p. 775.

فلسفة الروح ، (٤) ويفض رأيت في هذا التقسيم فيقول إن هذا التقسيم ينقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول : هو المنطق ويمحوى الميكانيكيات والطبيعيات والمعنويات ، والثالث : فلسفة الروح ويمحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) . وبينما يشهد المطلق إلى الفكرة في ذاتها ، وتعتبر فلسفة الطبيعة إلى الفكرة لذاتها ، تعتبر فلسفة الروح إلى الفكر في ذاتها ولذاتها (٥) ويؤكد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى : « أولاً : المطلق ، وهو علم الأفكار في ذاتها ولذاتها وثانياً . فلسفة الطبيعة ، وهي علم الأفكار في الأشياء التي تبينها ، وثالثاً : فلسفة الروح وهي علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها عارضة من الأشياء التي تبينها ، (٦) .

وبلينا الآن أن نتبع هذا التقسيم الميجل بالمراسة فتناول أولاً المنطق عنده ثم تناول ثانياً فلسفة الطبيعة وأخيراً تناول فلسفة الروح عند هيجل . وقبل أن نتبع هذا التقسيم نورد هنا بعضاً من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يتنازل بهما هذا التقسيم : الأولى هي تأكيد هيجل على المنطق . . . والميزة الثانية (وهي ترتبط بالأولى أو تبنى ارتباطاً) هي بعده ذو الحركة الثلاثية (٧) إذ أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل : (٨) كما أنه ، وبط ديكالكتيكه بالثلاثية ، (٩)

(1) Wallace : The Logic of Hegel p. 21.

(2) Wright : A history of modern philosophy, ch : p. 370.

(3) Wallace : The Logic of Hegel. pp. 26-20.

(4) Russell; B. ; A history of western philosophy. ch, xii. p. 758.

(5) Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 262.

(6) Findlay; J.M. : Hegel. An examination. ch. III, p. 63.

أولا المنطق عند هيجل :

هو جزم المنطق الأرسطاطاليسى هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجهد لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تسمية ما عرفنا كما أنه أنسى بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جديد في مقابل المنطق الأرسطى وهو منطق الحركة والتغير والتطور فأنسى بهيات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركى أو المنطق الديالكتيكى في مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكي عند أرسطو .

والمنطق عند هيجل علم ، هو « علم الفكرة المحضة ، وهى محضة لأنها تكون في وسط مجرد من التفكير » (١) أما بنيتها أو منتهىها فهى الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه هى « الفكرة التى يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية » (٢) ومن هنا تأتى صعوبة المنطق ، فالمنطق « صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراتات الحسية ولا التشيلات المجردة الحواس كما تقبل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة » (٣) ، ومن جهة أخرى المنطق سهل « لأن وقائمه ليست شيئا أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات . . التى تكون بمثابة ألف باء كل شيء آخر » (٤) .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التى تنبثق أساسا عن التفكير يقول هيجل : « الحقيقة هى موضوع المنطق والبحث عنها يوقف كل حاسنا » (٥) ثم يقرر بعد

(1) Wallace : The Logic of Hegel. p. 30.

(2) Russell B. A history of western philosophy. ch. xlii. p. 750

(3) Wallace : The Logic of Hegel. p. 80.

(4) Ibid : p. 31.

(5) Ibid : p. 31.

ذلك أن الحقيقة هي ما هو التفكير . تذكر فيقول : " التفكير هو موضوع المنطق " (١) .

ونستج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يماثل الأفكار المجردة وأن موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أهل درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدل ، والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الأغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطة العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن " كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدتها في الواقع " (٢) ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة thesis والتلخيص Antithesis والمركب منها Synthesis (٣) ومع ذلك يجب أن نحصر هنا من فكرة أن الجدل ماهو إلا المنطق إذ أننا نجد الجدل ولتلقى به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يقسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يقسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي يجدها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيرا مذهب الفكرة الشاملة .

(1) Ibid : p. 32.

(2) Findlay, J. N. : Hegel : Are-examination, ch. III, p. 55.

(3) Russell, B. : A history of western philosophy, ch. VIII, p. 759.

أ: الوجود فهو دائما في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ،
 وأمام الوجود يقوم اللا وجود ، ولا بد طبقا لمذهب هيجل من أن يلتقي الوجود
 واللا وجود في وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل
 « إن حقيقة الوجود واللا وجود هي في وحدة الإثنين ، وهذه الوحدة تسمى
 بالصيرورة » (١) .

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تولف هي أيضا مثلاً داخليا
 صفيرا ، ضلعة الأول هو كيف وضلعة الثاني هو الكم وضلعة الثالث هو القياس
 ومقولة كيف هي التي يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا بعينه لأنه بدونها يكون
 وجودا محضا خلوا من أي تمييز ، ولكن وطبقا للجدل الهيجلي يقر لنا الفكر إلى
 مقولة ثاية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم
 هذه هي التوسط الذي تصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهي القياس . جماع
 المقولتين السابقتين وحقيقتها ، والانتقال من كيف إلى الكم لا يتم بالتدرج أو
 على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية ، فالثلج ليس ماء
 يشهد تدرجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة وبلا مقدمات
 تدرجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيجل « كم كيف » (٢)
 وهو وحدتها وجهاتها وحقيقتها لأن القياس يعني أن الموجودات لها كيف معين
 يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقي عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية
 الوصفية الخالصة لمقولات كيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على
 هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكي يصل إلى

(1) Wallace : The Logic of Hegel, ch. vii p. 103,

(2) Ibid p. 201.

ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية . وهنا يتقل هيغل إلى مذهب الماهية ، والماهية عند هيغل أثيري وأسمى . يقول هيغل : للماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتحقق في ذاته ^(١) .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيغل نفسه عن هذه المقولة « كل شيء ينطبق مع ذاته ف أ هي أ ، وبالسلب ألا يمكن أن تكون في نفس الوقت أولاً أ ، وهذه المسألة بالرغم من كونها قانوناً حقيقياً للفكر ليست شيئاً أكثر من كونها قانوناً لفهم الجهد ^(٢) » ، ولا يمكن أن يقف الجدل منا عند هذه المقولة بل يتودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهي مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيغل أنه « لا يوجد شيئاً يعاين بعضها البعض تمام التشابه ^(٣) » ولكن وطبقاً للجدل الهيغلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يحميها في وحدة تعطيها حقيقتها ، وهذه الوحدة يسميها هيغل بالأساس Grund والاساس يقول هيغل « هو وحدة الذاتية والاختلاف ^(٤) » ومعنى الاساس عند هيغل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذي يقوم عليه باستمرار بعض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة العامة ، وهو يمثل المباشرة التي يمكن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) في جوهرها أو هو الإيجاب الذي دخله السلب

(1) Ibid 206

(2) Ibid 213

(3) Ibid 216

(4) Ibid 224

كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى تصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفما وكما وقياسا ، كما أنه مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، لمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة العاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

ويبقى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للنطق ما يلى . -

١ - أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث وإنما هى درجات متصلة أو ترقى الإتصال ، ومرتبطة أخرى إرباطا .

٢ - إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بفضرة سريعة يدخل بها محراب الفكرة العاملة ، وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ - إن انقضاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة العاملة يعنى أن هيجل يصير معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العقل .

٤ - المعرفة الفلسفية هى أضعج المعارف وأوقاه ، لأنها تمثل الفكرة العاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات للنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

٥ - في كل العمليات الهيكلية ، نجد التناقض واضحا وضوحا تاما ، (١) ، فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذي يهدفنا إلى الحركة والانتقال من فكرة إلى أخرى .

ثانيا : فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التي بحثناها ونحن لإزاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هي محض فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للنهج الجدلي الهيجل الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين في الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا في الجزء الثالث والأخير من النسق الفلسفي الهيجلي المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لا بد من تجاوزها على شكل طبيعة مشخصة . ومن هنا نشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل ، ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء : التخللان ، ذلك لأنه ، أضط أجواء فلسفته ، (٢) أما المهب في ضيف هذا الجزء ، فهو عديم دقة إنتقال المنهج الجدلي فيه ، ولإندام الترابط العقل بين مكوناته كما أن النتائج التي يصل إليها غير ضرورية ، وغير ملزمة للعقل ، علاوة على أن كثيرا من التضاي التي يقرها هيجل في هذا الجزء من فلسفته كان يمارض الأبحاث العلمية التجريبية التي وصل إليها العلماء في معامليهم عن طريق التجربة والمنهج العلمي . فكانت وجهة نظره ، و تعارض الآراء الجارية في العلم ، (٣) ، من

(1) Flinlay. J. N. : Hegel, An - examination, ch. III, p. 63.

(2) Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 337.

(3) Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 383.

ذلك الاعتماد الكامل عن الأبحاث التجريبية والاكتفاء بالزرعة القبلية ، ومنها أيضا الترابط المتخل الذي كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية مثل ربطه بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة الخادعة وهي أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين متحد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط ،^(١) زعمهما منه بترابط الفكر وكليهما ، لهذا كله وصفت فلسفة هيجل في الطبيعة بأنها أضغف أجزاء فلسفته .

وهي أية حال فإن هيجل في فلسفته للطبيعة كان يرمى إلى الكشف عن التصورات العامة التي تخف وراء الطبيعة ، إن هذه التصورات يقول رايت وتختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة في كل الأشياء ،^(٢) بعكس الأمر في حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هي ثلاثية مرتبطة تنبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادئ والامس التي تقوم عليها الميكانيكيات ؛ فالميكانيكيات إذن تدرس حركة الأشياء في الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى الجدول الهيجلي ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هي الطبيعيات ، تلك التي تدرس الأشياء الجامدة كالنواكب والأهرام السماوية والمركبات الكيميائية على اختلاف درجاتها

(١) أدبية كريسوف ودية ترجمة د. أحمد كوي ، هيجل ص ٥٨ .

(٢) White : A history of modern philosophy ; ch xiv ; p. 336.

وأشكالها وأنواعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالغزو ، وانتقل منه إلى دراسة العناصر الأربعة الهواء والنار والتراب والماء^(١) كما درس ظواهر طبيعية كثيرة ، كالغناطيسية والنيكلور والتلون والتكرب^(٢) . ولكننا أيضا لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التي تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجتمع بين الأطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أهل تعطيا حقيقتها وتكون بمثابة المركب منها ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي العضويات ، فالعضويات الحية تشمل في تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية^(٣) . والعضويات على درجات فيتنا يظهر الشعور في درجته السفلى لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور الذاتي علاوة على قدرته على الاستدلال وإتلاك العقل أو الروح بالمعنى الهيجلي^(٤) .

الثالث : فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتي القسم الثالث والآخر من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هي كما يقول هو فداج إلا فلسفة الروح من البداية لنهاية . فهذه الفلسفة ماهي إلا محاولة تجعل علم الروح علماء ملقنا^(٥) ، إذ أن هيجل يقرر بأن كل شيء روح والروح هي كل شيء^(٦) .

(1) Fladlay, J. M. ; Hegel. Are - examination ch. ix, p. 270.

(2) Ibid p. 581.

(3) Wright, A history of modern philosophy ch. xiv, pp. 336 - 337.

(4) Ibid. p. 337.

(5) Hoffding , A history of modern philosophy. Volume II. ch. iii, p. 184.

(6) Ibid : p. 185.

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محنة في المطلق . وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة . تمرد مرة ثانية وفي نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية بالروح غنية بما اكتسبته في طوافها بالعقل والطبيعة بمبادئ الكلية والعمول والإطلاق .

ويمالج هيغل في هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الحبرات الثقافية التي تقع في متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية وعمالها علم النفس أي الحياة العقلية الداخلية للأفراد ، وتفيض الروح الذاتية من الروح الموضوعية وعمالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذي يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية في وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق وعمالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيغل إلى ثلاثة أقسام هي الأنثروبولوجية والفينومولوجيا وعلم النفس ، والأنثروبولوجية تعالج النفس في حالة اعتمادها بالجسم . وتناقش علاقة النفس بالجسم ، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمار ... أما الفينومولوجية فهي تعالج الشعور والشعور الذاتي والعقل ... أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة ، (١) .

وأما الجزء الثاني الخاص بالروح الموضوعية فيقسم الروح الذاتية فهو ، أجل أجزاء فلسفة هيغل ، (٢) كما يقول رايت . ويقسمه إلى ثلاثة أجزاء هي :

(1) Encyclopedia Britannica, Volume II, p. 363.

(2) Wright ; A history of modern philosophy ch. xiv, p. 339.

أ - فلسفة الحق : بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل ، بأن تكون لإنساناً وأن تحترم الآخرين كالإنسانين ،^(١) ويقسم هيجل هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام هي ١ - الملكية : فكل إنسان له الحق في أن يمتلك أشياء ٢ - التعاقد الذي يحمي الأفراد ٣ - الجريمة أو الخطأ الذي يترتب على الإعتام بالملكية بدون وجه حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر هوفدنج بأن ، فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة في تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل^(٢) .

ب - الأخلاقيات الذاتية : وهي تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهي تعالج ١ - حق الفعل المجرد والصوري وهو فلك الحق الذي يحمل محتوياته إلى الخارج ... ب - المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلي ... ج - والله باعتباره الغاية النهائية للأرادة^(٣) .

الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهي الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هي : ١ - الأسرة وهي المؤسسة الاجتماعية الأولى وهي ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هي وحدة أخلاقية^(٤) ، وتقوم الأسرة على دعام ثلاث وهي « الزواج ... الملكية ... وتعليم الأطفال » .

(1) Hegel : The philosophy of right (Great book 40), para 159. p. 58.

(2) Ibid 157, p. 57.

(3) Ibid 257, p. 80.

(4) Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv, part 1. p. 116.

(١) ويقوم كنفيز الأسرة الأطروحة الأولى للمجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة في الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ٢- والدولة هي الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر وليس فائتها وحقيقتها (١)، وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية (٢)، ولقد أعطى هيجل، الدولة أرفع اعتبار (٣)، وفي الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويملك الحقوق التي توضع، ومع ذلك فالدولة أم بكثير من أي شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة ، الأولى مرحلة العالم الشرقي والثانية مرحلة العالم الإغريقي والثالثة مرحلة العالم الروماني والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألماني. ويبدأ هيجل فلسفته التاريخ بدراسة الصين فيقول، وبالإمبراطورية الصينية يبدأ التاريخ (٤).

وتتقدم الروح النبوية والحرية في الصين والعالم الشرقي لكي تصبح محاطة بالعليقة وقواها وبالآلة عند الإغريق ثم لكي تصبح أكثر تحديداً وتخلصاً من الآلة عند الرومان ، وأخيراً تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل الروح

(1) Hegel : The philosophy of right (Great Book), para 159, p. 58.

(2) Ibid : para 157, p. 57.

(3) Ibid : para 257, p. 80

(4) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, part I, p. 118.

(5) Hegel : The philosophy of history translated by J. Sibree. part I, p. 116.

الإنسانية روح العالم الجديد،^(١).

ويرى هيجل أن تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التي قدمناها ماهو إلا عملية تقدم وتحقق للروح،^(٢).

أما عن الدولة فيرى هيجل أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا انفتحت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة،^(٣) ومن ثم فيجب أن تنصهر الإرادات الفردية في ثانيا الدولة أو يجب حل الإرادات الفردية أن تصل داخل إطارها،^(٤).

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية. ويتكون من هذه الثلاثة :-

أ - الفن : ويتكون من جوانب ثلاث ، الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي المسيحي ؛^(٥).

ب - الدين : ويتكون من الدين الطبيعي والدين الروحي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل ، أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتي من جهة أخرى ،^(٦).

(II) *ibid* : Part iv, p. 341.

(2) *Ibid* : Introduction, p. 16.

(3) *Ibid* : Introduction, p. 24.

(٤) محمد عبد العزيز : فلسفة السياسة عند الألف ، الفصل الخامس ص ٥٦ .

(5) Lowith: K : From Hegel to Nietzsche. part I, ch. 1, p. 36.

(6) Hoffding : H. : A history of modern philosophy, Volume II, ch. III, p. 189.

ج - الفلسفة : وهي التركيب النهائي في نفس هيجل ، (١) ومن خلافا
يكشف الإنسان المعلق في كل مراحل الجسد ، أنه يصبح الإنسان عن طريق
الفلسفة عقليا وحائز للمعور الذاتي ويقدر مركزه الخالص في ذلك العالم المعنوي
والعقل.

* * *

هذه هي عناصر فلسفة هيجل المثالية ، وانفسد اعتبارها للفلاسفة ومؤرخي
الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيجل بعد أن
مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الدائمة ، وبعد أن تجاوزت كل
شكل طبيعية بكل ما فيها من تشديدات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد
رحلتها تلك لكي تصل في النهاية إلى الفلسفة في كل شيء . وتاجه ، ولكن تصل إلى
الروح المطلق نهاية مطالب كل شيء .

(1) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv.
p. 349.

٢ - فلسفة هيجل السياسية

أهم ما يتميز به فلسفة هيجل السياسية أنه أحفى قيمة عالية على الدولة القومية national state ، كأداة بدلا من الفرد أو أى تجمع آخر من الأفراد، هيجل الوحدة العامة والأساسية في النسق الهيجل . ولقد كان الغرض من فلسفة التاريخ الهيجلية هو إظهار منجزات كل أمة عن طريق الديالكتيك ، وأن عبقرية الأمة أو روحها هي الخالق الحقيقي للفن والقانون والأخلاق والدين ومن ثم فإن تاريخ الحضارة يكون تماثلا للثقافات القومية التي تقدم فيها كل أمة إسهاماتها المتميزة إلى الإنجاز البشرى كله .

والدولة عند هيجل هي الموجه للتطور القوى ، وهي تمثل التطور الفكري الذي يجمع بين الأسرة والمجتمع المتحضر ، فهي جماعيا ووحدة ذاتها وحقيقتها ، ويمثل في الدولة أيضا نظاما أخلاقيا ، كما تنصهر في إرادتها المحصرة إرادات الأفراد على نحو ما ينأ .

ومنى هذا أن فلسفة هيجل السياسية التي تتضمن ضميرين لها أهمية خاصة وهما : المبدأ الذي قدمه كرسية قادرة تستخدم في الفروقات الاجتماعية لتوصل إلى نتائج جديدة لا يمكن التوصل إليها بنه المبدأ . والنصر الثاني هو نظريته عن الدولة القومية باعتبارها تجسيدا للسلطة السياسية .

لقد رأى هيجل أن الأسر قوام المجتمع المتحضر والدولة هي المراحل الثلاث لكي يتم السمو الصاعد إلى المطلق ، وكلها تهدف إلى جمع الإيرادات وتوجيهها في صيد خدمة الروح أو المطلق .

تبدأ الهجرة من تحول الرباط الطبيعي بين المنسحق إلى رباط روي بالزواج

والزواج لا يقوم على عاطفة المتعاطفين وإرادتهما فحسب ، بل ينبغي أن يستند إلى دعامة العقل ، ويستهدف إنجاب الأطفال أولا ، ودعم الحياة الاجتماعية والدولة ثانيا . ويشمل استمرار الأسرة ماديا ومعنويا في الإشتراك بالثروة والتعاون في تربية الأبناء . وعند نادي هيجل بتحديد تعدد الزوجات ؛ ومنع الطلاق إلا في أحوال نادرة . ولكن لما كان رباط الأسرة هو رباط عازض مؤقت يؤول بوقاة الزوجين ؛ أو بالطلاق لذلك انصبت مجموعة الأسر إلى الاجتماع والتعاون لرعاية مصالحها الخاصة والسر على صوتها وحمايتها ؛ ومن هنا ينشأ المجتمع المدني أو للتخسر Civil Society .

وإذا كانت الأسرة تمثل الأطروحة ، Th أطبقا لدنيا الكتب الهيجل فإن المجتمع المدني يمثل النقيض Antithesis . والمجتمع المدني أو للتخسر يمثل تقريبا في نظر هيجل من مفهوم الأشكال الاجتماعية التي يدرسها الاقتصاد السياسي بالإضافة إلى التنظيم القضائي ؛ ذلك أن غرض الاجتماع الاقتصادي عملية حاجبة الأفراد ، فهو لذلك مرحلة ضرورية من مراحل الروح الموضوعي ، ولكنها مرحلة ديمية تمالج مصالح خارجية ، وتسمى إلى كفاية إحتياج كل فرد من طريق حمل الجميع . ولاشك أن تعارض مصالح الناس كأفراد وتدخلها يرفع من شأن العمل ، ويعمل قيمته ، ولكنه يصيغ على العمل صبغة آلية متزايدة ، حتى يستميتش بالآلة في نهاية الأمر من فاعلية الإنسان .

ولقد اهتم هيجل اهتماما خاصا بإظهار أن التفاعل الاقتصادي لا ينتج عنه هدالة حضورية تلقائية ، وأنه لا يهد من قيام سلطة عرذع الجريمة ، وتعرض واجب العقيد بالقانون ، ومراعاة الصيغة الفرعية . إلا أن هذا النوع من العدالتسلي ومن الضروري تجاوزه بتنظيم إيمان العمل ، تنظيم يغلب على مساوىء الأمور المعالوجة

لاختلاف الآراء ، وتباين فرص الإحتاج ، وتنوع العلاقات الدولية وبمشاربها ،
تنظيم لا يرغم المحرومين على قبول حالة الاستقرار بأفكار فرديتهم ، بل يعمل على
إخراج الأفراد من عزلتهم ، ويوحدهم من جديد بالواقع الكلى ، بالدولة .

والدولة هي الفكرة المركبة *Synthesis* للأسرة والمجتمع المدني يقول
هيجل : الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي يبلغ رتبة الوعي بذاته وهي تضم
مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معا . وأن الوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في
الأسرة هي عينها كنه الدولة ، على أنه الدولة قد سمحت خلال المبدأ الاجتماعي عن
مسوى الأسرة والمجتمع معا ، فبلغت بالإرادة الحرة التامة شكل الكلى
الواحي (١) .

الدولة هي الواقع الكلى عينه ، إنها الروح ذاتة متجليا في مظهر حي وهي
تتمثل . -

١ - على شكلها الداخلي من حيث أنه نمو يضاف إلى ذاته ، وهذا يعني الحق
الداخلي للدولة ، أو التشريع .

٢ - وعلى الدولة من حيث إنها كائن يتصل بكائنات ، وهذا يعني الحق الخارجي
للدولة .

٣ - وهذه الكائنات ليست سوى مراحل في نمو الفكرة الكلية للروح حال
تجسيدها الواقعي وهذا يهيئ إلى تاريخ العالم .

ويمكن أن تنبه إلى أن الدولة من حيث هي روح حي ولا يمكن أن تكون
إلا ككل حي يتأثر بجسده في فعاليات خاصة ، تنبثق كلها عن حقيقة كلية واحدة

(1) Hegel : *Phenomenology of spirit*, p. 379,

وتولد على نحو مستمر متصل من هذه الحقيقة العقلية عنها كنتيجة لها : فالتشريع
مر توزيع سلطان الدولة توزيعاً عضوياً ... بل هو العدالة الحية باعتبارها واقع
الحرية إبان نمو جميع التحديات العقلية ،(*) .

تقابل الدولة تقاضى الأسرة ، ومثلك أوامرهما كما تقابل بمشتت الأفراد
في المجتمع الاقتصادى وتنازلهن ، تقابل ذلك كله بنمو كل بقية ، ونفى كل نزاع
فهيكل لا يتصور الدولة من حيث علاقتها بالأفراد ، وإضافتها بأنها ضامن أوحد
يضمن حرياتهم أو يهدمها . بل إنه يتصور الدولة بذاتها ، يتصورها في علاقتها
الخاصة ، واستقلالها التام ، يملك الفاعلية المتجلية في القانون ، وذلك الاستقلال
الممثل بالحكومة .

آمن هيجل إيماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة ، وبعدم مشروئيتها التامة ،
وهما نتيجتان من نتائج تمنح الدولة بأنها ذات سلطان كلي ، وسيادة كلية . غاية
الدولة عند هيجل تحقيق الكلي ، تحقيق المثل أو الروح ، وليس غايتها ضمان
مصلحة الأفراد التي تستطيع أن تضمن بها عند الاقتضاء . وإذا علمنا أن حمل
الدولة الرئيسي ينحصر في إعادة الفرد إلى بوتقة الدولة الكلية ؛ أدركنا أن في
وسع الدولة أن تتدخل لمنع شغل الإثمة ، ووضع حد - بالقانون - لتصف
الإرادة الفردية وجوهرها . وهذا المعنى يكون الدولة حرة تماماً ؛ إنها حرة لأنها
بريئة من كل إثمة ، وهي تجعل للمواطنين أحراراً بالقانون جسور الإرادة
الحرية . يقول داننج : بدأ هيجل من الإرادة ، إلا أن الإرادة عنده ليست صفة
أو قدرة تحصل بالفرد ... إنها ليست فردية مؤقتة ولكنها كلية أبدية . والحرية
مثل الإرادة كلية وأبدية ... والإرادة كتجريد نهائي هي الإرادة الحرة التي تريد

الارادة الحرة ، (١) ويقول Maxey ، ليس ثمة حرية فردية في التصور الميجل .
 حرية الفرد تستقي من حرية الدولة الكلية الضرورية ، ومن متعلق اتحاده العضوي
 بها . (٢) ويستنتج من هذا أن ، السيادة لا تشمل بأى تعاقب اجتماعي يقوم بين
 الأفراد ، ولكنها تنجم عن الوحدة الضرورية للدولة ذاتها ، (٣) .

لا حرية فردية ، ولا إرادة فردية ؛ الحرية هنا حرية كلية ومن ثم فهي تمثل
 حرية الجميع ، لا حرية البعض أو حرية الفرد . يقول ميجل ، أدرك العالم الشرقي
 أن الحرية تتمثل بالفرد الواحد One ، وأدرك الاغريق والعالم الروماني أن
 الحرية هي البعض Some (الصفوة أو القادة) وأدرك الألمان أن الحرية هي
 حرية الجميع All ، (٤) .

إلا أن ثمة مشكلة كبيرة تعرض ميجل هنا وهي أنه إذا كانت الدولة كلية ،
 والإرادة كلية ، والحرية كلية ، وعمل الدولة كل فكيف نفسر قيام الأفراد الذين
 يديرونه دفتي الدولة ؟ إن ميجل يذهب هنا لفتناب على هذه المشكلة إلى أنها يجب
 أن تبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة يساعدنا على أن نتحرك كما يتحرك
 البعض الحى ، ووجد أنه الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد الذي يجسد
 وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية . إن رجل الدولة هو الفرد الذي يجسدها
 بسلطة الدولة ، ومن الواجب احترام الدولة وتقديسها واعتبارها لها على الأرض .

(١) Denning + Political theories. Book III p. 185.

(٢) Maxey ; Political philosophies. p. 490.

(٣) Ibid . p. 499.

(٤) Hegel ; Philosophy of History. p 104.

نعم إن هيجل يتحدث عن حرية المواطنين ، ولكنه يقصد الحرية السياسية ،
والمساواة السياسية ؛ أى الحرية في ظل القانون ، والمساواة أمامه .

هكذا افترض هيجل أن إرادة الحاكم الفرد ؛ الملك المستبد تنزع إلى الكل ،
ولا يمكن أن ينسحب إليها النصف والجزء ، ولكنه يظل صامتا لا يتحدث عن
الضمان الضروري المؤيد لصحة إقراره هذا . لأن تصور هيجل للحاكم بأمره
أو للأمير يتطلب من تصور مكيا فيل لأميره ، فيينا يرى مكيا فيل أن الأمير
يستمد سلطانه من الدعاء والقوة والمكر ، يذهب هيجل إلى أن الملك المستبد
يستقى سلطته من تقمص روح شعبه ، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله
بالكلية ، علاقة اتحاد حقيق بأصل مشترك هو الإرادة . ولهذا فهو يعترف بسلطة
تشريعية يبدو أنه يريد وحدها بين يدي فئة من المواطنين جعلها بها الأكبر
المنابة بأهداف كلية ، أي فئة من الفلاسفة والأساتذة على شريطة أن تقتصر مهمة
هؤلاء على البحث في المسائل الداخلية وحدها ؛ لأن الأمور الخارجية منوطة
كلها بالأمير وحده . كما ألح على ضرورة وجود سلطة إدارية تقوم إلى جانب
السلطة التشريعية ، وهما معا يضمنان أو يقرحان في سلطة الملك المستبد .

ثمة سلطات ثلاث إذن عند هيجل هي : السلطة التشريعية Legislative
والسلطة الإدارية Administrative والسلطة الموناركية Monarchie ، والسلطان
الأول والثانية لا تختلفان عما ذهب إليه الفلاسفة السابقين ، أما السلطة الموناركية
أو الملكية فلقد أعطاهم هيجل أهمية قصوى ؛ لأنها تمثل عنده القوة الوحيدة التي
توحد وتربط بين السلطتين الأخريتين ، كما تمثل الفكرة المركبة Synthesis التي
تجمع بين التشريع (الأطروحة) وبين الإدارة أو التنفيذ (النقيض) . ومن ثم
فالموناركية هي الفكرة للمركبة تحقق الكمال العقلي ، كما أن تطور الدولة في هذا

الشكل يحقق نمطا نموذجيا لها (١) .

يعد ميغل الدولة القومية ورفضها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها ، ورأى أن الدولة ما هي إلا المركب أو الحركة الثالثة في سير النظم السياسية والاجتماعية من أسرة تقوم على التمازج والمسئولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيراً إلى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم ، وتوفيق بين المسئولية العالمية وبين تنافس الأفراد بما يحققه المواطنين من حرية حقيقية توائمها الواجب والمخروح للقانون . غير أننا نلاحظ أن ميغل يستخدم الجدل بطريقة تستخدم أغراضه الخاصة ، ولا يسير مع منطوقه حتى النهاية . ذلك أنه من المفروض طبقا للجدل الميغل أن تكون الدولة بدءاً بحركة دياكتيكية أخرى ، لكن ميغل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخي ، فهي وحدها الأداة المناسبة لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية ، وليس لعب من الشعوب أن يتحرك إلا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه إلا من طريقها .

ليس ثمة دولة عالمية إذن ، أو جامعة دولية عند ميغل ، ذلك أن العالم الاجتماعي الوحيد الذي يتحقق تاريخياً هو الدولة ، وكل شيء يصوره الإنسان فوق الدولة ليس سوى خيال لا يليق بالفيلسوف . الدولة مظهر الكل في الأرض ، والتاريخ لا يتناول إلا الشعوب التي شكلت دولا ، فيبقى بالأساس الروحي لكل دولة بالدرجة الأولى وأن من يتأمل في سير التاريخ وتقدمه يجدد خاضعا لعقل عام ، فالتاريخ العام إلا عملية عقلية ، وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التي تستخدمها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هي عبارة الاسم

(1) Dunning : Political theories. Book III p. 162,

وأبطالها ، وكل شعب يسير إلى المجد والقوة إنما يسير عن جانب من جوانب الروح العامة ، فإذا ما ظفرت الروح العامة بفأيتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر (١) .

إن اللحظة الأولى والحاسمة في سير التاريخ تكن في حياة الشعب والدولة ووقاية مرافق حياتها ، وتحقيق هذه النهاية يستحق رجال التاريخ العظام أن يدعوا أطلالاً . هأنهم ليسوا أولئك الذين اكتشفوا الحل المناسب للمشروع وأرادوه وحققوه ، بل هم من عرفوا ما يجب عمله . ومن تجلّى فيهم متطلبات الظروف ، وما كان من الضروري تحقيقه (٢) .

صنع هيجل إذن على الدولة صيغة القداسة ، فاعتبرها مصدر كل الإيرادات الفردية ، بل ومصدر كل القيم وكل المعاني الروحية ، ويكتسب الإنسان الوحي الكامل حينما يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية الأخلاقية العادلة ، إذ أن الدولة بقوانينها وتنظيماتها العامة المسيرة للعقل مهيءة للإنسان الإرادة العامة التي بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لأية إرادة خاصة . فالدولة هي الفكرة الكاملة المقدسة كما توجد على الأرض ، وهي هدف التاريخ ، وتبلغ الحرية فيها مرتبة الموضوعية . وهذا يتحقق حينما يطيع الناس القوانين ؛ لأن القانون هو الحالة الموضوعية للروح ، وهو الإرادة في أصدق أشكالها ، فمن أطاع بقانون فقد أطاع نفسه . وتتركز في شخصية الملك إرادة الدولة ، ومن ثم فهو يمثل القيادة التي تتبع الدولة .

(١) أحد أمثلة - وركز نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ٢٧٩ .

(٢) Hegel : philosophy of History. p. 556.

الدولة إذن في نظر هيجل هي تجسيد السلطة السياسية ، وسلطة الدولة كما
تصورها تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية ، إذ لا بد أن تتماهى سلطاتها التنظيمية
في ظل القانون . إلا أن الهيكلية كانت في جوهرها تجميعاً للقوة ، لأنها
وحدت الدولة فوق متساو القانون ، بل وفوق أى نقد أخلاقي ، فأخضعت
الفرادى للدولة خروصاً كاملاً .

* من هيجل ومن فلسفة السياسة يمكن القول: أنه يستند من دراسة
The philosophical theory of the state 3rd ed. من Beaumont; M.
German philosophy and من Dawey; J. ودراسة (London 1920)
Egotism in من Santayana, G. ودراسة politics (New gark 1915)
The من Stace, W. ودراسة German philosophy (London 1939)
philosophy of Hegel : A systematic Exposition (New York 1965)
The political philosophies of plato and من Foster; M.B. ودراسة
The philosophy من Friedrich; C. J. ودراسة Hegel (Oxford 1935)
Hobhouse; L.T. ودراسة of Hegel (Modern Library, New York 1953)
من The metaphysical theory of the state (London 1918) ودراسة
Etudes sur Marxist Hegel (Paris 1953) من Hyppolite; J.
Rousseau and Revolution : Hegel and the rise of من Maron; H.
Hegel et من Eric weil ودراسة social theory (New York 1955)
An introduction to من Mura; G. R. G. ودراسة l'état (Paris 1950)
Hegel (Edinburgh - من Caird; E. ودراسة Hegel (Oxford 1940)
What is living and what is من Croce; B. ودراسة London 1783)
dead of the philosophy of Hegel (London 1915).

ج - ملاركس والماركسية

آمن ملاركس * كما آمن رفيق عمره انجلز * بالديالكتيك ولكنهما قلبا الأساطير الروح لهذا الجدل إلى أساس مادي بحيث يقول ملاركس : يرى هيجل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يخصصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله (الخالق) ، الصانع (الواقع) ... أما أنا فأتى أدنى العكس ، إن حركة الفكر ليست إلا إنكسار لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان ومتحولة فيه ، (١) ويقول انجلز : أنه وحدة العالم ليست في كيانه ، بل في مادته ... ولا يوجد قط ، ولا يمكن أن يوجد أبداً في أي مكان ، مادة بدون حركة ، ولا حركة بدون مادة ... ولكن إذا تساءلنا ... عن ماهية الفكر والإدراك ، وعن مصدرهما ، نجد أنهما نتاج الدماغ الإنساني ، وأن الإنسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... وإذا ذلك يبدو من البداية ، أن نتاجات دماغ الإنسان هي أيضاً ، عند آخر تحليل ، نتاجات الطبيعة ، ليست في تناقض بل في إنسجام مع سائر الطبيعة ... لقد كان هيجل مثالياً ، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صوراً أو إنكسارات للأشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء وتطورها ليست إلا صوراً تعكس التفكير التي كانت موجودة ، ولا أعلم أين ، قبل وجود العالم ، (٢).

- * ملاركس : كاول ماركس : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨١٨ - ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، أزمة الطبيعة ، نقد الاقتصاد السياسي .
- * انجلز : فريدريك انجلز : فيلسوف سياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠ - ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد ديموغنج ، لودفيج فوهرباخ ، أصل العائلة وللشبكة الخاصة والفردية .
- (١) ملاركس : رأس المال مجلد الأول : آخر الطبيعة الثلاثة .
- (٢) انجلز : ضد ديموغنج - المبرمج والبيولوجي .

لقد كانت فلسفة هيجل تماثل تطور العقل والأفكار ، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل ، وقد احتفظ ماركس و إنجلز بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم . ولكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقا ، ولاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة ، ليس تطور العقل هو الذى يفرض تطور الطبيعة بل إن الأمر على العكس تماما ، إذ يجب أن نعيد ملغاً العقل إلى الطبيعة ، إلى المادة وخلافا لهيجل إذ أن كان ماركس وإنجلز ماديين (١) .

لقد كان ماركس وإنجلز يريان في ديالكتيك هيجل المذهب الأعمى والاربع والأثنى ، ووجهاء فرق مذهب التطور ، ورأيا أن المذهب الأخير فقير الضنون ، وحيد الجانب ، يشوه ويفسر السير الواقعى للتطور الذى يتضمن أحيانا بقفزات وكوارث وموتات في الطبيعة والجممع (٢) . ولكنهما انتقدا الديالكتيك الهيجل من مثاليته بإدخاله في مفهوم مادم الطبيعة ، تكوّن العملية فيه هي محك إختبار الديالكتيك . يقول إنجلز : «إننا كلنا ، ماركس وأنا ، كنا وحدنا تقريبا الذين حملنا لانتقاد الديالكتيك الواقعى (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها) ، وذلك بإدخاله في المفهوم المادى عن الطبيعة . إن الطبيعة هي محك الاختيار لديالكتيك ، ويجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختيار مواد غنية إلى أقصى حدود القنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديو والاكترونات وتطور العناصر ، . . . الخ) وهذه المواد تزودنا كل يوم . وهكذا أصبحت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل ، في نهاية المطاف ، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى ، (٣)

(١) لينين : ماركس - إنجلز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٧ .

(٣) إنجلز : ضد دوجمات ص ١٥ .

ليس ثمة شيء ثابت واكد ، وليس ثمة شيء تام الصنع . فكل شيء في تحرك وتحول ، ينشأ دياكتيك متصل الصيرورة ، دائم الحركة ، بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هي وحدها الأبدية الدائمة . يقول البهلز ليس هناك من أمر مبدئي ، مقدس ، أمام الفلسفة الديالكتيكية ؛ فهي ترى على كل شيء ، وفي كل شيء ، خاتم الهلاك المحتوم ، وليس ثمة شيء قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع ، ، حركة الصيرورة ، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى إلى الأعلى ، وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ المفكر ، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة ، سواء في العالم الخارجي أم في الفكر البشري ، (١) .

ذهب ماركس وإنجلز إذن إلى أن المادة كل شيء ، وجوهر كل فكر وأخلاق ، وأن الاقتصاد هو العامل الحاسم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد ، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن تطور متصل للقوى المادية . كما أن نمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية وحضارية إنما تقاس بدرجة القوى المادية ، علاوة على أن المادة والإنتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام .

والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بتلازماته أي التضيئة Thesis والتقيض Antithesis والمركب Synthesis ، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق دياكتيك يحكم إختباره الطبيعة .

ويمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي (رأس المال) في القضايا الأربع التالية : -

(١) البهلز : لودفيج فوريخ ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ١٥ .

١ - إن القيمة الحقة لكل سلعة تتبادل كمية العمل المحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ؛ « فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الإنتاج ، وليس هو عمل من نوع خاص ، بل هو العمل الإنساني المجرد ، العمل الإنساني بوجه عام » (١) . وقيمة القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعيا ، أو بوقت العمل الضروري اجتماعيا لإنتاج سلعة معينة (٢) . فقيمة السلعة تتبادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس « أن المنتجين ، حين يمتثلون لمنتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها ، يقررون بذلك أن أحماهم المختلفة متساوية ، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه » (٣) ، « إن السلع بوصفها فيها ليست إلا كميات محدودة من وقت العمل » (٤) .

— إن النظام الرأسمالي يحسرم العامل جزءا من قيمة عمله ، وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة وبيع صاحب المال ، ويظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال فراس المال إذن حوسرة متصلة لعرق العاملين ، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل ، الأول لا يدفع لثاني قيمة عمله ، وإنما يدفع إليه فقط ما يكاد يصد رقبته . يقول لينين وفي درجة ما من تطور إنتاج السلع يتحول النقد إلى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة) ، أما بيع سلعة في سبيل شراء غيرها ، أما صيغة رأس المال العامة

(١) فنتيخ ؛ ماركس - أنيتر - الفكرية ص ٢٥ .

(٢) هس للرجع ؛ هس الخوضم .

(٣) ماركس ؛ رأس المال - المجلد الأول ص ٢٥ .

(٤) ماركس ؛ مساهمة في الاقتصاد السياسي ص ٢٦ .

فهي بالعكس : ن - س - ن مع ربح : أي شراء في سبيل بيع مع ربح .
وهذه الزيادة (الربح) في القيمة الأولى للفرد الذي وضع قيد التداول هي ما يسميه
ماركس القيمة الزائدة . وزيادة المال هذه في التداول الرأسمالي واسع معروف
لدى الجميع ؛ إن هذه الزيادة بينها هي التي تحول المال إلى رأسمال بوصفه علاقة
إنتاج اجتماعية خاصة ، محددة تاريخيا ، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تتجم عن
تداول البضائع أو السلع ؛ لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة ،
ولا يمكن لها أيضا أن تتجم عن ارتفاع الأسعار ، لأن الحسائر والأرباح لدى
كل من المشتريين والبائعين تتوازن ، (١) فن أجمل الحصول على القيمة الزائدة
و يجب أن يتمكن صاحب المال من اكتفاف سلعة في السوق ، لها قيمة استعمالية
تتبع بميزة خاصة ، هي أن تكون مصدرا للقيمة ، (٢) . أي سلعة تكون عملية
استهلاكها في الوقت نفسه عملية تخلق قيمة . وبالفعل هذه السلعة موجودة ؛ إنها
قوة العمل الإنسانية . إن استهلاكها إنما هو العمل ، والعمل يخلق القيمة . إن
صاحب المال يشتري قوة العمل بقيمتها التي يحددها ، كما يحدد قيمة كل سلعة
أخرى ... وحين يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حق أن يستهلكها ،
أي أن يجعلها تعمل طوال النهار ولتقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل
٦ ساعات (أي وقت العمل الضروري) يعطي إنتاجا يغطي نفقات إعاقته ، وفي
الساعات الست الأخرى (أي وقت العمل الزائد) يعطي إنتاجا زائدا لا يدفع
الرأسمال أجرة عنه (٣) .

(١) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٢٧ .

(٢) ماركس : رأس المال - المجلد الأول ص ٢٧ .

(٣) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية ص ٢٧ .

ومن ثم تتراكم كمية معينة من المال في أيدي عدد من الأفراد هو في الأصل نتيجة هرق العاملين ، الذي سره الرأسماليون ؛ نتيجة احتكار عمل العاملين ، وعلمهم الزائد منه على وجه الخصوص .

٢ - إن الصناعة الآلية ، من إستخدامها الطمع والجشع تؤدي إلى أن يتطلب كبار المالكين على الضماف من منافسيهم وتآليف شركات قوية تستغل المسال إلى أبعد حد ، وينتهي المالىيون المتواضعون ، وأهل الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين ، فتقف الطبقتان الرأسالية والعاملة وجها لوجه . ولا ينطبق هذا على العامل الصناعي فحسب ، بل وعلى العامل الزراعى أيضا ، بل إن الأمر بالنسبة إلى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ ذلك لأن « تبشر العال الزراعيين على مساحات كبرى يحلم بقوة مقاومتهم ، في حين يريد التجمع قوة مقاومة عمال المدن » . (١) إن كل تقدم في الزراعة الرأسالية هو تقدم في فن تهب العامل وحسب بل وفي فن تهب الأرض أيضا .

٣ - إن الطبقة العاملة وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة ، ستفوز ستتاحل للرأسماليين ، فتتزعج للملكيات وتبطل من الثروات والمرافق ملكية معاعة هيئ الجميع ، فيتناول كل قيمة عمل كاملة ، ويحصد فيها ما يكفي لإرضاء جميع ساجاه ويريد . وبهذا يخلص ماركس إلى « أن المجتمع الرأسمال سيتحول حتما إلى مجتمع إشتراكي . وهو يستخلص ذلك إستخلاصا تاما ... من قانون الاقتصادى لمحرك المجتمع الحديث ... ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لحيـة الإشتراكية الذى لا مناص منه . إن المحرك الفكرى والمنهوى ، العامل للمادى لهذا التحول ، إنما هو البروليتاريا التى تنفضها الرأسمالية ذاتها وإن تضال البروليتاريا ضد البرجوارية ،

الذي يتخذ أشكالا مختلفة . وعنوي ينتق باستمرار ، يصبح حتما ، تنالا سياسيا يرمى إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسي (ديكتاتورية البروليتاريا) . ولا بد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تحمل وسائل الانتاج ملكية معادية ، وأن تزدى إلى انتزاع الملكية من مقتسبيها ، (١) .

المادة الجدلية :

وتقوم المادة الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الأضداد وصراعهما : كل شيء طبيعي ، وكل ظاهرة تشتمل على طرف تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام ، فن الحتم أن يقره الصراع بينها وهذا الصراع لا يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يقضى إلى تغلب الطرف المهيمن عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول ، وهذا هو السبيل إلى التطور . ويرى ماركس أننا نجد في الشيء الواحد الحار والبارد ، الصلبة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الانائية والنهوية ، وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشيء . وبالتطبيق على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا والبرجوازية ، وكل طبقة منها تقترع وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنها يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي .

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار ، أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات ، ويرى ماركس أنه عندما تراكمت التغيرات الكمية وتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم . كما يرى أنه

(٢) لينين / ماركس - لينين - الماركسية ص ٤٩ - ٤٥ .

إذا اختفت الملكية الرأسالية وهي السكيفية الأساسية النظام الرأسمال ، وحلها محلها الملكية الإشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمال وهو النظام الإشتراكي . وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الإشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت ، نجد أن الانتقال من الإشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتطور المستمر البطيء .

٢ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام لتطور في العالم المادى ، فتاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفي أو سلب للنظم الجديدة لتظم القديمة . فقد قضى مجتمع الرقيق محل العمودية البدائية ، وقضى مجتمع الاقطاع محل مجتمع الرقيق ، وقضى الرأسمالية محل مجتمع الاقطاع ، ثم قضى المجتمع الإشتراكي محل مجتمع الرأسمالية . وكل نظام يشتمل في نفسه على مبادئه كاملة في ذاته تكون هي السبب في القضاء عليه ؛ فالمجتمع الرأسمال يحسب في ذاته على مبادئه انبثاؤه . ولا ينفى السلب أن الجديد يفسخ القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه في الجديد ، ويرفعه إلى أعلى . وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ؛ أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى ما لا نهاية .

المادة التاريخية :

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا لتطور الاقتصادى ولأساليب الانتاج أو المادة يوجه عام . ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع ، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود . ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كهدف لنا عن خمسة أشكال أو صور متتابعة لأساليب الانتاج ، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة وهي : المجتمع الشيوعى البدائي ، ومجتمع الرقيق ،

وبمجموع الامتلاص ، والمجتمع الرأسمالي ، والمجتمع الاشتراكي ، وهذا المجتمع
الاخير يرى ماركس أنه سيتهيئ حتما إلى المجتمع الشيوعي حيث لا طبقات ولا
قوانين ولا ملكيات عامة .

ويرى ماركس أن للمادة التاريخية تزيئا أن المجتمع الانساني الذي اجتاح
بالنظام الشيوعي لابد وأن يتهيئ حتما إلى النظام الشيوعي ، وأن كل نظام جديد
يحفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب بعض خصائص النظام الذي سبقه .

إلا أن ثمة نقد عام يمكن أن يوجه إلى مادة ماركس التاريخية ، ذلك أن
توقف الديالكتيك لمعادن المجتمع الشيوعي ليس له ما يبرره ؛ فإذا كانت الحركة
المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة في حالة صيدورية مستمرة فإننا لن نفهم
دوامي توقفها النهائي . عند مرحلة المجتمع الشيوعي . وكان الأولى بماركس أن
يقول - إنفاقا مع مذهبه العام - أن التاريخ يبدئ نفسه ، وأن السلسلة التي تقدمها
لا تلبث أن تتوحد وتكرر ، أو أن يقول بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار
عن مراحل جديدة تتخلل مرحلة المجتمع الشيوعي .

مصادر الماركسية الثلاثة :

يعتبر مذهب ماركس - الووريث الشرعي لمير ما أبدعته الإنسانية في القرون
التاسع عشر : الفلسفة الألمانية ، والاقتصاد السياسي الانجليزي ، والاشتراكية
الفرنسية ، (١) . ومن ثم يصنع أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة .

١ - الفلسفة الألمانية : دافع ماركس وإنجاز بكل حزم عن المادية الفلسفية ،
وبينا مراتوا عديدة الأخطاء التي تنجم عن الإضمار عن المادية الفلسفية أو توجيهه

(١) لينين : ماركس - إنجلز - الماركسية ، ص ٦٩ .

التقدم لها : ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام ، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ولاسيما بمكتسبات مذهب هيغل الذي قاد بدوره إلى مادية فيورباخه وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك ، وبمسية المعارف الإنسانية التي تمكس المادة في تطورها الدائم . ولقد حقق ماركس المادية الفلسفية وطسورها ، فأنهى بها إلى نهايتها المنطقية ، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة إلى معرفة المجتمع البشرى (١) .

٢ - الاقتصاد السياسي الانجليزي :

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادي يشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي والسياسي والثقافي ... الخ ، فكف على دراسة حقيقة النظام الاقتصادي ظهرت في مؤلفه الضخم (وأس المال) .

لقد تكون الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قبل ماركس في إنجلترا ، أكثر البهتان الرأسالية تطورا ، نصرصا عند آدم سميث ودافيد ويكاردو اللذين ذهبا إلى تقرير نظرية فائض القيمة ، وواصل ماركس عملها ، فأعطى هذه النظرية أساسا عليها خالصا وطسورها بصورة متكاملة وواضحة ، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية في نظرية ماركس الاقتصادية .

٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما إلهار النظام الإنشاعي ، ورأى المجتمع الرأسمالي الحسر النور ، تبين

* فيورباخ : لودفيج فيورباخ ، عاش ما بين ماي ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلسوف مادي ومطعد ألماني .

(١) هي المرجع ص ٧٠ .

فورا أن هذه الحرية تعنى نظاما جديداً لاضطهاد المبال واستثمارهم ، فقامت الثورات الماصفة في كل مكان في أوروبا وخاصة في فرنسا ، موضحة أن التضاد الطبقي هو أساس كل تطور وقوة الحركة . ولقد كان الثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال ، وضرورة القضاء على سيطرة الإقطاع ورأس المال ، في سبيل إقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة أو البروليتاريا . ولقد بينت مادية ماوكس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية (١) والاقتصادية .

الجانب السياسي للماركسية :

والجانب السياسي للماركسية هو محورها وجوهرها ، وهو متوافق تماماً مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية . ولازال مداد الأنلام يسيل بفرازة حول فلسفة ماركس السياسية ، كما كتبت لأراه القماح عند تطبيقها في كثير من المجتمعات التي لازالت تعيش بين ظهرايتنا حتى هذه الأيام .

والماركسية لا تقرم على الأوهام ، ولا تركز على الإحلام ؛ إنما تتعلق من مفهوم الإنسان بوجه عام ، وتنظر في الوقت عينه في علاقة هذا الإنسان بالبيئة التي تكسفه ، كما أنها تضع في اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الإنسان ، وتحدد أخلاقه ، وأهدافه العليا .

والإنسان في نظر الماركسية مفهوم نسبي بالدرجة الأولى ؛ فلك أن مفهوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ، ومع ذلك فكل تنه وتجدد إن هو إلا شكل جديد يتم الأشكال السابقة من غير أن يهذ عنها بتغييره الدائم ، وبسبابة أخرى

إن الإنسان بوجه عام أن يتمتع بحال من الأحوال بخلود أبدي ، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية ، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تفارق الإنسانية في معنى الخلود ، ومن المستمع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة إنسانية خالدة (١).

إن ذات الإنسان عند الماركسيين إنما تتجلى في عمله اليومي ، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها إلا في إطار ضرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة ، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد ، وتناج خيالي من تناجيه . وعلاقة الإنسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية ، إن الإنسان حديم يحيا على وجه الأرض ، وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة فاعل بمنظر ، أو شاهد بما يرى .. إنما ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح .

والماركسية تطلب من اتباعها أن تصنفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى ، وهذا يعني أن الماركسي المتناضل إنسان متخبط في الجماعة ، غارق في عيما ، يعرف التكتل القسبي ، ويسعى حاجاه الجماعية ، ولا يألف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والسكناء والسكنى وسائر الأمور التي تدخر بها حياة الكادحين ، وأن من واجبه أن يحس ويفكر كما يحس الناس ، عامتهم ، ويفكرون ، عليه أن يحيا حياة المتخبط لجيعة الإعراب بن حاجاته ونزعاته وأهوائه وأماهيه . الماركسية إذن تؤمن بأن الإنسان كائن سياسي واجتماعي متناضل .

* * *

الماركسية تحارب التفاوت الزمان في المجتمع الرأسمالي ، وتنادي بالمساواة ، ويرى إنعاز أن لتفكير المساواة دورا نظريا وآخر عمليا وسياسيا ، الدور النظري

(١) Hervé: p. : L'Homme Marxiste; Les Grands Appels de l'Homme contemporain. p. 70.

يتجلى في رأى روسو ، والدور العلمى السياسى يبدو في الثورة الفرنسية الكبرى ،
والمساواة تلعب اليوم دورا هاما في الحركة الاشتراكية في معظم الاقطار . (١) .

ويرضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضا لتاريخ هذه لفكرة الطويل
فيقول : واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر ، من حيث هم بشر ، شيئا
مشتركا ، وأن البشر فى حدود هذا الخير المشترك ، مساوون ، هذه الفكرة قديمة
قدم العالم . ولكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا ؛ فهذه
المطالب تألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة ، صمة
انصاف الإنسان بأنه لسان ، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع ، قيمة
سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية ، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس
من حيث أنهم ناس ؛ ففى أقدم المجتمعات ، المجتمعات البدائية ، كان من المجاز أن
تتناول المساواة ، فى أقصى حدودها ، أعضاء الجماعة ، على أن يظل النساء والعبيد
والاجاب محرومين منها . وقد كان التفاوت وعدم المساواة لدى الإغريق والرومان
أعظم من أية مساواة . سفا لقد أبحث الامبراطورية الرومانية حروب التناز
كلها تقريبا ، إلا أنها ميزت بين الأحرار والعبيد .. والواقع أنه لا يمكن الكلام
عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة مابقى ثم تقابل بين الأحرار
وبين العبيد ، (٢) .

ويمضى إنجلز في دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول : لم تعرف
للمسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة ، وهو تساويهم إزاء
الخطيئة الأصلية ، وهذا يؤادم كل الموامة انصاف هذا الدين بأنه دين عبيد

(١) انجلز : ضد دوهريج ص ١٢٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٢٧ .

ومضطهدين .. وأن تنف الإشتراك بالخيريات التي ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالأحرى إلى تضامن المضطهدين ، أكثر من وجوعها إلى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرطان ما قضى تقيده التمازج بين الكهنة ورجال العلم على هذه التنف المترسية من المساواة المسيحية . وقد نمت من وجهة أخرى في قلب العصر الوسيط الطبقة التي سيور كل إليها ، إثر تطورها القادماً ، أن تندو مثلة مطالب المساواة الحديثة ، وهي الطبقة البرجوازية . وتتضمن هذه المطالب التحرر من الموائق الاقتصادية ، وإقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت الاجتماعي ، وقدت هذه المطالب موضوع الساعة في نظر التقدم الاقتصادي في المجتمع آنئذ ، ولم يكن في وسعها إلا أن تكسب بآمالاً أعظم ، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب ، بل وجب أن تطلب المساواة بينهما لسلطة الجماهير النفوة ؛ هاهنا الفلاحين الذين كان يترتب عليهم ، في غرضهم بدرجات العبودية كلها ، أن يقدموا بالجنان معظم وقتهم للعمل في خدمة سيدهم الإقطاعي وأن يبدلوا له والدولة تضحيات جسيمة ، فقد غدا من المسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقتصادية ، وحذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية ، وسائر ضروب الامتيازات السياسية ، (١) .

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية ، عاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها إرتباطاً اللد بالنسب . نمت هذه الدول نمواً برجوازيًا ، وأصبح من الطبيعي أن تصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدول المعنية ، وأن تملأ الحرية والمساواة على أنهما حقوقي الاصلان . وما يبيح إصناف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي وهو أول دستور اعترف بها ، يؤيد

في الوقت ذاته إستبعاد الملوكين الموجودين في أمريكا ؛ لقد أنكرت الامتيازات الطبقية ، وقدست الامتيازات العرقية (١) .

ثم يستمر النجل في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وإعلان الدستور الأمريكي فيقول : ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة ، صحتها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظها . بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة . ونحن طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا بمحو الطبقات ذاتها ... أولا على شكل ديني بالاستناد إلى المسيحية الأولى ، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها ؛ نظريات المساواة . وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها ، ووجدوا أن المساواة يلغى ألا تقوم في الظاهر وحسب ، أي في مجال الدولة وحده ، بل يلغى أن تحقق كذلك بالعمل في المجالين الإقتصادي والاجتماعي (٢) .

ويخلص إلى التأكيد بأن فكرة المساواة سواء في شكلها البرجوازي أو في شكلها البروليتاري ، إنما هي نتاج التاريخ ... وإن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة صرمدية خالدة . ولئن بدت اليوم ، في هذا المعنى أو ذاك ، أمراً بدعياً في نظر الجمهور الفقير ، أو أنها خطلية كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبي حقيق المذخور ؛ فما ذلك لأنها حقيقة بدعية ؛ بل لأنها نتيجة إنتشارها الواسع . ولأنها كانت شغل الناس الشاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله (٣) .

(١) انظر المرجع ؛ نفس الموضع .

(٢) نفس المرجع ص ١٣٩ .

(٣) نفس المرجع ؛ نفس الموضع .

ولكن هل تتر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة ، ذلك المبدأ الذى يبنى منهبر الناس جميعا فى بوقرة واحدة ، وسبهم فى قالب واحد ؟ إن المساواة التى تناهونها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التى يفسر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية . فإذا زعم برودون (٥) مثلا أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى ، مخرجته الماركسية بتصور مجتمع يتناز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع للملكية مفركة فعلا ، للملكية موزعة . وغاية ما يهدف إليه الماركسيون أن يأتوا التئصال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيذكر صرخه ، ويقف دماغه نفا ، ويستحيض عنه مجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحسوة ودعة وتروصطالة وقاعن ؛ إنه لن يكون مجتمعا سكويارا كذا يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من مهر أن يعمل ، أو يذل جهدا ، بل إن مجتمع الفند سيتصف باستمرار التئصال والكفاح ، وستطرح فيه مسائل جديدة ، وتقوم فيه تناقض ومفارقت ، وأن تصور أنه مجتمع على وجه يتأخر هذا الوجه إنما يتناول مجتمعا ميتا ويعنى بمباراة أخرى ختام البشرية ونهايتها .

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعى . ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الانتاج لا تبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تندو ملك المجتمع كله . وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقطعة معين من العمل ، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به . وبموجب هذا الإيصال ينال من المخازن العامة ليعتصم الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه . وبعد طرح كمية العمل التى توجه

(٥) يه جوزيف برودون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى ، عاش ما بين ماى

للمخصصات العامة ، ينال كل حامل بمقدار ما بذله .

ويبدو أن المساواة هنا تامة ، وكلنا في الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوي ؛ والحق المتساوي إنما هو إخلال بالمساواة ؛ ذلك أن الناس ليسوا متساوين ؟ أحدم قوى والآخر ضعيف ، أحدم مزوج والآخر أعزب ، لدى أحدم عدد أكبر من الأطفال ولدى الآخر عدد أقل ... الخ ويخلص ماركس إلى أنه عند تساوى العمل وبالتالي تساوى الحصة من محصولات الإنتاج الاجتماعي ينال الواحد عملياً أكثر من الآخر ، ويظهر أغنى من الآخر ، ولتلافى كل هذه النتائج ينبغي الحق ألا يكون متساوياً بل غير متساو .

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة الأولى بالمساواة ، إذ تبقى فروق في الثروة . وهي فروق مجتمعة ، ولكن إشتار الإنسان للإنسان يصبح أمراً محالاً ، لأنه يصبح من غير الممكن للمرء أن يستولى بملكه الخاصة على وسائل الإنتاج ، على العامل والآلات والأرض وغير ذلك . ويعترف ماركس بأن هذا نقص ، ولكن لا مفر منه في المرحلة الأولى من الشيوعية ، ويرتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازي ، وهنا تبقى الحاجة إلى دولة تصون للعسكية العامة لوسائل الإنتاج ، وبذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتوجات .

لا بد إذن من وجود الدولة في هذه المرحلة الأولى والدنيا من المجتمع الشيوعي . أنها تبقى وتوجد لمساواة الحق البرجوازي ، الذي يحفظ عدم المساواة

الواقعية . إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد إلا عند تحقيق الشيوعية الكاملة ، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى .

وبعد أن يزول عبودية الإنسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى ، وعندما يزول ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى ، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب ، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة ، وعندما تنمو القوى الإنتاجية مع النمو الفاصل للأفراد ، وتتدفق بوفرة جميع مصادر الثروة الاجتماعية ، عندئذ فقط يصبح فى الامكان تغطى أفق الحق البرجوازى الضيق ، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره : من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته . وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة .

حقا إن الديمقراطية أهمية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحررها ، والديمقراطية تبنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذا فهم هذا الشعار فهم صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات ، ولكن الديمقراطية لا تبنى غير المساواة الشكلية . ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة ، وأنها تبنى الاعتراف العكلى بالمساواة بين المواطنين ، الاعتراف للجميع بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى إدارتها ، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية ، طبقة البروليتاريا ، ضد الرأسمالية وتمطيا إمكانيتها تنظيم آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامى ، الشرطة ، ودواوين الموظفين - وجعلها هيا مشورا ، وبحرها عن وجهه الأرحى ، وإسقيدها بآلة دولة أكثر ديمقراطية تبنى بمبادئ المساواة

المسلمين ، ومن ثم ، باشتراك الشعب كله في الشرطة الشعبية (١) .

• • •

ولكن ماهو مفهوم الدولة عند الماركسية ؟ وماهو جمهورها ؟ وما هو دورها ؟ وماهو موقف البروليتاريا منها ؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة وتعقيدا . ويقول لينين «لأنكاد توجد مسألة شوشبا من حدد وعن غير حدد ، يمثل العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية ، والحقوق البرجوازية ، والاقتصاد السياسي البرجوازي ، والصحافة البرجوازية بمقدار تهويلهم مسألة الدولة . وكثيراً ما تخطط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية . وكثيراً ما يجرى ذلك ، لامن قبل يمثل التعاليم الدينية وحدهم (وهذا أمر طبيعي من جانبهم) ، بل أيضاً من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية . أناس يخطون مسألة الدولة بمعامل الدين ، ويحاولون تكوين تعاليم — كثيرها ما تكون ممتدة — تقول إن الدولة هي . ما إلى ، شيء ما خارق ، وأنها قوة ما عاشه بها البشرية ، وأنها تعطى الناس أو تستعطيهم ، وتصل معها شيئاً ليس من الانساق ، بل يعطى له من خارجه ، أي أنها قوة إلهية المنفأة » (٢)

ويربط لينين بين هذه المراحل وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية ، فهذه المصالح وتلك التعاليم « تبرر الامتيازات الاجتماعية ، تبرر وجود الرأسمالية » (٣) . ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة ، ويستمد من كتاب أنجلو المعروف « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » زادا تاريخيا

(١) نفس المرجع ص ١٢٩

(٢) نفس المرجع ص ٥

(٣) نفس المرجع ص ٧

وسياسيا غزيرا ، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الإنسان للإنسان ، وانقسام المجتمع إلى طبقات يسيطر بعضها على بعض . يقول لينين ، « قد مر عهد لم يكن فيه الدولة وجود ، وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد ، وعلى النفوذ أو الاحترام الذي يتمتع به شيوخ القبيلة أو النساء الزاقيات كتهنأما كن في ذلك العهد لافي وضع مساو لوضع الرجال وحسب ، بل في وضع أعلى في حالات غير نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس لاختصاصها الحكم . والتاريخ يظهر ان الدولة ، بوصفها جهازا لقمع الناس ، قد ظهرت حيث ظهر انقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يملك على الدوام عمل الآخرين ، ويستمر فيه أحد الناس الآخر ، (١) .

كان المجتمع الشيوعي البدائي خلويا من الاسترقاطيين ، ثم ظهر مجتمع الرقيق ، المجتمع القائم على العبودية ، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكي عبيد أول انقسام كبير إلى طبقات ، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الإنتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضا . ثم ظهر مجتمع الإقطاع ، فكان الانقسام الأساسي في المجتمع : كبار ملاكي الأراضي ، سادة الفلاحين ، والفلاحون وقد تنهد شكل العلاقات بين الناس ، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكون مالك العبيد ملكا تاما ، ولكن مالك الأرض الإقطاعي لم يكن يعتبر مالكا للفلاح كما يملك الأشياء ، إنما كان حقه يقتصر على حمل الفلاح الاجير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة .

ونج عن تطور التجارة ، والتداول النقدي ، وللفشار الصناعة ، وظهور

السوق العالمية ، قياسا طبقة جديدة هي طبقة الرأسمالية ؛ فمن تبادل السلع ؛ ومن ظهور سلطة النقد ؛ ظهرت سلطة رأس المال ، (١) . وأن مالكي رأس المال ، مالكي الأرض ، مالكي المصانع والمعامل ، كانوا وما زالوا يؤلفون في جميع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله ، وبالتالي تتصرف بكامل جهود المال وتظله وتستثمره ، هذا الجمهور الذي تألف معظمه من روليتاريين من عال أجراء لا يجدون وسيلة العيش إلا من بيع سواعدهم ، من بيع قوة عملهم في مجرى الإنتاج . أما الفلاحون الذين تشتتوا وتعلمت معنوياتهم منذ من الإقطاع فقد انقسموا مع مجيء الرأسمالية إلى قسمين : تحول أحدهما (الأكثري) إلى روليتاريين وتحول الآخر (الأقلية) إلى فلاحين ميسورين يستأجرونهم أنفسهم المال ويؤلفون برجوازية القرية (٢) .

وبالرغم من جميع الثورات ، وجميع الثقلبات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت إلى انتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الإقطاع إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى النضال المسالي الراهن ضد الرأسمالية فإن الدولة كانت على الدوام جهازا معينا يبرر من المجتمع ، ويتألف من أناس لا يقومون بثبات ، أو تقريبا ، بأى عمل غير الحكم . ينقسم الناس إلى محكومين وإلى إختصاصيين في الحكم يضمنون أنفسهم فوق المجتمع ، ويطلق عليهم أسم الحكام أو ممثلى الدولة . وهذا الجهاز ، هذا الفريق من الناس الذي يحكم الآخرين ، يحمل في يديه دوا ما جهازا معينا لفقر الجسدى سواء تجل فقر الناس هذا في المعاش البدائية ، أو في طراز سلاح أو في عصر الرقيق ، أو في السلاح الناري الذي ظهر في القرون الوسطى ؛

(١) انظر المرجع ص ١١

(٢) انظر المرجع ص ١٢

أو أخيراً في السلاح الرامن الذي بلغته في القرن العشرين معجزات التكنيك ..
لقد تغيرت أساليب العنف ، ولكن في جميع الأزمنة التي وجدت فيها الدولة ،
كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون وسيطرون ،
وفي أيديهم الإبقاء على سلطتهم جواز القسر الجسدى ، جهاز للعنف مع السلاح
الذى يناسب مستوى التكنيك في كل عصر ، (١) .

ويستنتج لينين معرفة كنهه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة
في حالة عدم وجود الطبقات ، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول
إن الدولة هي آلة لسيادة طبقة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة
من قبل أخرى ، ومما أختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم ، وتنوعت أساليب
الحكم وأنظمتها ، فإن فحوى الأمر لا يتغير . سقا إن « الجمهورية الديمقراطية ،
والحق الانتخابى العام هما ، بالمقارنة مع نظام الإقطاع ، تقدم هائل : فقد
مكننا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الاتحاد ومن التكتل ومن تفكيك تلك
الصفوف المنظمة للمدبرة التي تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال ، فالرأسمالية هي
وحدها التي مكنت طبقة البروليتاريين المظلومة ، بفضل ثقافة المدن ، من وعى
نفسها ومن إنشاء حركة المال المالية ، من تنظيم العمال في العالم كله في أحزاب ،
في الأحزاب الاشتراكية التي تقوم عن إدراك نضال الجماهير ... ولكن المناقشين
الواقعين من العلماء والكهان ليسوا بالوحيدين في تأييد السكندرية البرجوازية القائلة
أن الدولة حرة ، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع ، (٢) .

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة

(١) نفس المرجع ص ١٤

(٢) نفس المرجع ص ٢٨

فيقول : نحن ننبذ جميع الآراء القديمة القائلة بأن الدولة هي المساواة العامة ، لذا ذلك غير خداع . فالمساواة محال ما بقي الاستتار ، ولا يمكن لممالك الأرض أن يكون مساويا للعامل ، ولا للجائع أن يسكن مساويا للثيقلان . إن البروليتاريا ترمي تلك الآلة التي تحمل اسم الدولة ، والتي يقف الناس حيا لها باسئرام مشوب بالخضوع ، ويصدقون بشأنها الأساطير القديمة القائلة أنهم لها سلطة الشعب كله ، وتمن البروليتاريا ، أن ذلك كذب برجوازي ، وقد اتزعنا نحن هذه الآلة من أيدي الرأسماليين وأخذناها لأنفسنا ، وبهذه الآلة أو المسا سنحطم نحن الاستتار بأشكاله . وعندما يتقدم في الدنيا إمكان الاستتار ، عندما ينسدم ملاكو الأراضي ، ملاكو المصانع ، عندما يزول هذا الوضع الذي يصاب فيه البعض بالثغمة ويخوع آخرون ، عندما تزول إمكانات ذلك ، عندئذ نترك هذه الآلة التحطيم ، عندئذ تزول الدولة ، ويزول الاستتار ، (١) .

وهكذا تقرر الماركسية أن الدولة عتف منظم ، وأنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع ، حينما أصبح المجتمع منقسما إلى طبقات لا يمكن التوفيق بينها ، ولم يعد في مقدوره أن يعيش بدون سلطة موعوعة ، كما يزعم ، فوق المجتمع ومفعولة إلى حد ما (٢) .

وهذه الدولة التي ولدت في قلب التناقضات الطبقية ، تصبح دولة الطبقة الاقوى ، الطبقة المسيطرة اقتصاديا ، والتي تنسدم أيضا ، بفضل الدولة ، الطبقة المسيطرة سياسيا ، وهكذا تمكثب وسائل جديدة لإنحاص الطبقة المظلومة واستئثارها ، (٣) .

(١) نفس المرجع - ص ٣٠

(٢) لينين : ماوكس - لينين - الماركسية - ص ٤٤ .

(٣) لينين : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤ .

إن الاشتراكية إذ تؤدي إلى إلغاء الطبقات، تعود بالتالى إلى إلغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلا أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الإنتاج في صالح المجتمع بأسره، هو في الوقت عينه آخر عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة في العلاقات الاجتماعية يصبح نادرا في ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه (١).

يقول إنجلز: إن المجتمع الذى سينظم الإنتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيمهد كل آلة الدولة، إلى المكان اللائق بها، إلى متحف الآثار، إلى جانب المغول اليدوى والفأس البرونزية (٢).

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متضادان، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما. إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة إلا وانتهت الحرية، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضطلال الدولة — هذا المنف المنظم — مع تطور المجتمعات حتى تصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تُلغى الدولة إلغاء تاما، وسينما تُلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية، تقوم الحرية الحقيقية فكان الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

•••

إلا أن زوال الدولة، وزوال الاستبداد يفترضان تمازجا المرحلة الرأسمالية

(١) لينين: ملوكس - انجلز - الماركسية ص ٥٠

(٢) انجلز: أميل العائلة والعبيد الخامسة والمائة ص ٥٠

إلى المرحلة الشيوعية ، وهذا لا يتم إلا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا ، يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالي المحافظ بالتناقضات ، إلى مجتمع ديمقراطي يرى من القسر والإكراه ، مجتمع الغد ، المجتمع الشيوعي . وقد درس لينين هذه الدكتاتورية نظرا وعملا ، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية ، وأن هذه الثورة عيبتها لا تتوخى النضال في سبيل تحرر البروليتاريين في قطر واحد معنيين بل إن مهمة الثورة المنتصرة هي القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق في بلد واحد لأجل تطوير وصيانة وإيقاظ الثورة في جميع الأقطار ، (١) .

ومن هنا ألح لينين على ضرورة محاربة الميل إلى الانحصار في النطاق القومي البصر ، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم إلى أبعد من حدود أقطابهم القومي - مبدئيا ضرورية - بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا في الأمم المظلومة وبين البروليتاريا في البلدان المسيطرة ، بغية القضاء على العدو المشترك ، (٢) إن على الاشتراكي الديمقراطي الحق أن يناضل ضد ضيق الأفق القومي ، وحذر للميل إلى الانحصار والأنموال وإلى التمسك بالأوضاع الخاصة وأن يكون من أنصار النظر إلى الحركة بمجموعها وشمولها ، وأن يكون من أنصار إخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة ، (٣) .

إن الأهمية الحقة ، وإلحاد الغموب في المستقبل ، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية في ظل نظام اقتصادي عالمي واحد كل ذلك ومن بنجاح

(١) ستالين - أسس البنية الزرجة العربية ص ٤٠

(٢) نفس المرجع ص ٧٩

(٣) نفس المرجع ص ٨١

النضال البروليتارى العالمى ، وتثقيف الجماهير الكادحة فى الأمم المسيطرة والأمم
المظلومة المتعطلة ، بروح الأهمية الثورية ، (١) .

•••

تحدث لينين فى بحره ومحاضراته وكتبه عن صلة الأمم والدول والأقوام
والطبقات بعضها ببعض . وبين بوجه خاص اقتضايا السياسة والاجتماعية
والاقتصادية الرأعنة وفى طبيعتها مسألة الحرب والاستعمار ، ورائها أن الحرب
١٩١٤ - ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حربا إستراتيجية ، حربا من أجل
تقسيم العالم من أجل إقتسام وإطاعة إقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس
المال ... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون عنصرية ، ولكن الحرب العالمية
الأولى تدل ، دلالة مثيلاتها ، على أن قطاع الطرق المالىين يتوغلون نوال حصة
الأسد من الفئيمة وأن عشرات ملايين من الجشع والمثومين الذين تركتهم هذه
الحرب ... تفتح بصره لم تهبس من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من
الأمم الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقهم وخدعتهم وضللتهم . وعلى صعيد الخراب
العالمى الذى سبته الحرب تفتد على هذه الصورة الألامة الثورية العالمية التى لا يمكنها
أن تقضى إلى غير الثورة البروليتارية وظفرها ، مما كانت طويلة وقاسية تقلبات
الأحوال التى يتأق عليها أن تجتازها (٢) .

أما الاستعمار ، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين ، فقد بدأ عندما
بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة ، درجة عالية جسدا ، وصلت معها

(١) نفس المرجع ص ٨٠

(٢) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية ص ١٥

الاستكبارية الرأسمالية حمداً مريماً ، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع في منتهى القسوة والفسوة ، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية في مرحلة الاستكوار ، أى الرأسمالية التي سمحت إلى إحتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها ، إلا أن الاستعمار له ميزة إيجابية بالانسية للثورة البروليتارية وتقدمها ، ذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية في المجتمع ، ويمهد في نفس الوقت إلى السير في طريق الاشتراكية * .

•••

* مثالا دراسات وفيرة عن ماركس والماركسية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر دراسة J. Bergson (Boston 1941) عن Darwin, Marx, wagner ودراسة Timiryazoff; K. عن Karl Marx : Man; thinker and revolution ودراسة M. Beer (Newyork 1927) عن The life and teaching of Karl Marx (London - New Berlin; دراسة Karl Marx (London 1925) ودراسة S. Bernstein; S. yerk - Toronto, 1938) عن Acentury of Marxism (Newyork 1948) دراسة M. M. Boher; M. M. عن Karl Marx's Stocks; J. L. interpretation of history (Cambridge 1927) ودراسة A. Miller; A. عن Materialism in politica (London 1937) ودراسة The Christian significance of Karl Marx (New york 1952) ودراسة E. Rogers; E. عن A christian commentary on communism (New york 1952) ودراسة M. M. Siddiqui; M. M. عن Marxism or IsLam ? (Lahore 1954) ودراسة A. A. Khalifa; A. A. عن IsLam and Communism (Lahore 1953) ودراسة H. Khalifa; sh, H. عن The Marxian theory of the state (Philadelphia 1931) ودراسة G. D. Cole; G. D. عن The meaning of Marxism (London 1948) ودراسته الكبيرة عن A history of socialist thought,

- Historical من Croce; B. ودراسة 4 vols (New york 1953-1958)
 materialism and the economics of Karl Marx (London 1914)
 Studies in the development of Capitalism من Maurice; D. ودراسة
 Marx as an Economist (New york 1945) ودراسة من (London 1946)
 On Economic theory and socialism ; Collected papers من
 Marxism : Is it science? من Eastman, M. ودراسة (London 1955)
 On historical materialism من Engels; F. ودراسة (New york 1940)
 The materialist interpretation من Federn, K. ودراسة (New york 1940)
 The socialist من Gray; A. ودراسة of history (London 1939)
 Haldane; J. ودراسة tradition : Moses to Lenin (London 1946)
 The Marxist philosophy and the sciences (New york 1939) من
 Marxism and Contemporary Science (London من Lindsay; J. ودراسة
 Marxism and modern thought من Bukharin, N. ودراسة (1940)
 Marx and Science (London من Bernal; J. ودراسة (New york 1935)
 1952) ودراسة من (London 1940) The freedom of necessity ودراسة
 Towards the understanding of Karl Marx (New york من Hook; S.
 1933) ودراسة من (New york 1950) From Hegel to Marx ودراسة
 الثالثة من (New york 1934) The meaning of Marx ودراسة الراهبة من
 Hunt; R. ودراسة Marx and Marxists (Princeton-New york 1934)
 من (New york 1954) Marxism : Past - and present ودراسة
 Guest; D. ودراسة Dialectics (New york 1936) من Jackson; T. A.
 ودراسة A textbook of Dialectical materialism (New york 1939) من
 Landay; A. ودراسة Karl Marx (London 1938) من Korsch; K.
 ودراسة Marxism and the democratic tradition (New york 1946)
 Communist Manifesto : Socialist Landmark (London من Laski; H.
 1948) ، ودراسة من (London 1921) Karl Marx : An Essay ودراسة

ذهب الكثيرون إلى أنه لا توجد أخلاق في الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق في المذهب الماركسي، والواقع أن الماركسية مذهباً أخلاقياً يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للسؤال الأخلاقي عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ في المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعي. يقول لينين في هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتسمية شعور الكراهية والتفهد لدى الجماهير، تنمية الوعي الطبقي وإجادة تكثف القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيداً، وليس واجبك أن تلبوا شعث قواكم لدعم سلطة المالك والفلاحين وصونها من غزو الرأسمالية وحسب، فذلك ينسفي أن

-
- Karl Marx's Capital : An introductory Essay من Lindsay, A.D. (London 1925) ودراسة Gustav, M. Friedrich Engels (New york من
 Marxism : The unity of theory and من Meyer, A. ودراسة 1936)
 Marxism : An من Parkes, H. ودراسة practice (Cambridge 1925)
 Democracy and من Mayo, H.B. ودراسة autopsy (Boston 1939)
 An Essay on من Robinson, J. ودراسة Marxism (New york 1955)
 Marxian Economics ودراسة D. Ryazanoff ; (London 1942)
 Karl Marx : Man, thinker and revolutionist (New york 1927)
 Matérialisme et interprétation de l'histoire من Sée; H. ودراسة
 Marxisme et humanisme (Paris من Bigo; P. ودراسة (Paris 1927)
 Humanisme Marxiste (paris 1957) من Garandy; R. ودراسة
 Karl Marx (New york 1939) من Trotsky; L. ودراسة
 Marx and Lenin (New york 1927) من Eastman. M. ودراسة Lecki; H.
 Communism : 1381 - 1927 (London 1927) من

نفعلوه ، وقد فهمت ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم ، كما كان يجب أن يزول ، ومعمول إلى أطلال ، كما كان ينبغي أن يتحول . وقد مهدت الأرض ، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعي الشاب المجتمع الشيوعي . البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدروا على تحقيق ذلك إلا إذا تمسكتم العلم الحديث كله ، وأجدرتم ترجمة الشيوعية من صيغ وأوامر وتعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب ، إلى شيء منسج مباشرة عملكم ، فالتخذتم الشيوعية هاديا يرشد لخطاكم العمل كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر في سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول وهل يوجد أخلاق شيوعية ؟ بدهي أن نعم . يزعمون غالبا أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا ، وتمنينا البرجوازية ، في الأطلب ، بأننا نهدم كل أخلاق وفي ذلك خلط بفحش الأفكار ليزرع الاضطراب ، ويبت الضلال في عقول العمال والفلاحين فيأى معنى تنكر ، نحن الأخلاق ؟ أنا تنكر الأخلاق الذى تبشر بها البرجوازية فى دعوها أن الأخلاق معتقة من أوامر الله ، مع هذه التقله نقول ، بداهة ، أننا لاؤمن بالله وأنا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك المقاريين والبرجوازيين يتكلمون بإسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية ... وكل أخلاق من هذا النوع أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان ، غريبة عن الطبقات ، نحن لها منكرون . نقول أنها خداع بفحش العمال والفلاحين ويذمر حسو أدمعتهم بما يحقق مصلحة الملاك المقاريين الكبار والرأساليين .

ويستر لينين في ربط بين الأخلاق والنضال البروليتارى فيقول ونحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتارى ، وتفقت من هذه

المصلحة . قام المجتمع القديم على أساس التبادل بين المال جميعاً وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك المقاريين والأسالين . وقد توقع علينا أن نهدم ذلك كله ، وأن نقلب المضطهدين ، وكان من الضروري أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك . ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذي يوكل إلى الإله الطيب ، لأن هذا الاتحاد لم يكن في وسعه أن يصد إلا عن المعامل والمصانع إلا عن البروليتاريا المثقفة وقد استيقظت من وقعتها العلوية ، وغفوتها المديدة ... إن الأخلاق ، إذ نظر إليها خارج المجتمع الإنساني ، لم تكن في رأينا موجودة . وهذا أن الأخلاق ، كل الأخلاق ، تتبع مصالح النضال الطبقي البروليتاري .

وبعض لينين في تحديد منازل النضال ، وبيان ما يهيبه أن يكون في نظره الانتقال من جهاد أصغر إلى جهاد أعظم فيقول : لم يكن من العسير طرد القيصريين لأن أياها قليلة كانت تكفى . ولم يكن عسيراً جداً طرد الملاك المقاريين . لأننا إستعملنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور . ولم يكن عسيراً كذلك طرد الأسالين . ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وهذا حذف الطبقات . فالانقسام إلى عمال وفلاحين يظل دائماً ، وإذا قبح فلاح في قطعة أرضه ، وتملك فاضل قمحه ، أي القمح الذي لا يحتاج هو إليه ، لا من أجل نفسه ، ولا من أجل ماشيته ، وغداً الآخرون ، جميع الآخرون ، يحتاجون رغم ذلك إلى الحبز . تحول هذا الفلاح عندئذ إلى مستغل . وكلنا أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ما ذا يعني أن مجموع الآخرون ؟ أنهم كلما جماعوا تمكنت من بيع قمحي بشئ أعلى) . أن الواجب يقتضي بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة ، على أرض مشتركة ، في معامل ومصانع مشتركة ، وبحسب نظام مشترك . فهل هذا سهل التحقيق ؟ أمكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد صرا منه عندما كان يستلزم

طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والأسياليين . فن واجب البروليتاريا ، هذه المرة ، أن تמיד تربية وتنشيف قسم من الفلاحين ، وأن يجذب إلى صفوفها الفلاحين العمال لتتغنى على مقاومة الفلاحين الموصرين ، الذين يشرون من بؤس الآخرين .

وذلك هو الهدف البروليتارى الذى لم يتحقق بعد ، ولا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر ، وطرد الملاك العقاريين الكبار والأسياليين . وأن تحقيق هذا النضال بالذات هو وسالة النظام الذى ندهوه ديكتاتورية البروليتساريين . يلبنى أن نخضع المصالح جميعاً لهذا النضال ونخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالة .

• إن الأخلاق ، في نظر الشيوعية ، تشمل كلها في نظام التضامن المتسق ، ونضال الجماهير نضالاً واعياً ضد المستغلين ، ونحن لا تؤمن بالأخلاق السرمدية ، ونفتتح القمص الكاذبة الملفقة في موضوع الأخلاق ، ونرى أن الأخلاق تصالح الرقى بالمجتمع الاسمانى إلى أعلى ، والنهوض به لتحرره من إستغلال العمل .

د - فلسفة بوزانكييت السياسية

يقول بوزانكييت* في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « النظرية الفلسفية للدولة ، إن هذا الكتاب عبارة عن « محاولة ما أعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية » (١) ، ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتقييم والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية ويرى أن هذا هو كل ما يريجه ويهدف إليه من كتابه هذا . ويستمد بوزانكييت أن الخط العمل وإن كان يتأثر بالخط النظري وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساسا على الخط النظري وعلى الأفكار الفلسفية المتعلقة بالدولة وبالسياسة بوجه عام .

إن النظرية الفلسفية للدولة التي يقدمها بوزانكييت في كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة عديدين وعلى وجه خاص عند هيجل وجيرين وبرادلي وولاس ، وفي هذا يقول بوزانكييت إن قراء الفلسفة يمتقدون بأن « جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب عديدين هديدين نخص منهم هيجل وجيرين وبرادلي وولاس (٢) » . ويرى بوزانكييت أنه وإن كان قابعا في نقاط عديدة لجيرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تشبهان إستقلاله عنه ، الأولى هي محاولة بوزانكييت تطبيق السيكلوجيا

* « بولارد بوزانكييت : فيلسوف مثالي انجليزي مات ما بين عامي ١٨٤٨ - ١٩٢٣ من أهم مؤلفاته النظرية الفلسفية للدولة ، ماعو الدين ، تاريخ علم الجمال ، أسس المنطق .

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state. Introduction P. vii.

(2) Ibid : p. viii.

الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي وفي نظرية المحاكاة ، والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيث بأن وقت اختبار إنبثاق وتقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى .

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة :

يطالما بوزانكيث في بداية الفصل الأول من كتابه ، النظرية الفلسفية الدولة ، بما يمتيه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول : « إن الاختلاف الرئيسى يقوم في أنه المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كل ، ودراسته من حيث هو في ذاته » (١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفسية . إن النظرية الفلسفية يقول بوزانكيث ، تعالج التأثير الكلي والمستمر للموضوعات ، (٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشيء ، ووجوده وملاحظه الكلية ، وبجالاته المصانة خلال العالم .

إن المهندس قد ينظر إلى الوهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التي ينظر منها الكيميائي أو الفنان أو عالم النبات . أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الوهرة بكل معانيها ، على أنها كلمة أو حرف مندرج في كلمات أو حروف كتاب العالم (٣) وهذا هو ما ننيه بقولنا دراسة الشيء في ذاته ومن أجل ذاته . وبالتطبيق على

(1) Ibid : P. 1

(2) Ibid P. 1.

(3) Ibid : p. 2.

بمجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التي تتناول الحياة الفلسفية لها طابع خاص من
فتتناول هذه الحياة في ذاتها ومن أجل ذاتها .

ويقول بوزاركيت أن التعبيرات مثل « في ذاته » و « من أجل ذاته » لا يمكن
أن يكون لها مدلول ومعنى إلا إذا أصطبقت بصيغة الكلية فنرى موضعها
وعلاقتها بالكل الذي تتطوى تحته ، كذلك نرى مركزها في هذا الإطار
الكلّي الشامل .

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما إنه « ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة » (١)
وهذا يعني أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة . ولكن
هذا المعنى العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع
إليه في الشؤون السياسية ، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديدا من هذا
لكي نوقف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كمضوء متراجل
مع سائر الأعضاء . ويقول بوزاركيت « إن مثل هذا الشغف إنما سوف يوقظ
بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان والقداى والدولة
القومية عند المحدثين » (٢) .

ودراسة دولة المدينة الإغريقية ستسوف تعطينا الملامح العامة والأسس
الجمهورية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القومية ستريثا كيف
انتمشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة .

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة

(1) Ibid : p. 3.

(2) Ibid : p. 3.

السياسية فإننا نجد أماننا ثلاث نقاط نحدد اتباعها الأولى : هي نوع الخبرة التي كانت سائدة ، والثانية نوع العقليّة التي تتضمنها تلك الخبرة ، والثالثة نوع الفهم أو التفهيم التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة .

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بورانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها في تواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده . فلقد كان الحكم الذاتي *Autonomy* موجوداً ، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومتغلغلة في صميم السكان الإغريق . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تملن سواسية الناس في الحقوق والواجبات . كما ظهرت الوثائق السياسية في هذه الآونة ، علالة على أننا يمكن أن نتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقليّة ؛ وهذه هي النقطة الثانية . ويرى بورانكيت أنه ليس من المدهش أن تشك إدانة المسلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسات ، ذلك أن السياسات هي تعبير عن العقل الذي ينادى بالعلائقية بين الإنسان والآخرين ، تماماً كما أن الفلسفة والمسلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل . إن العقل الذي يصرف ذاته عملياً على أنه في كلّه يمكن أن يعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج في نظام كامل للطبيعة . ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً في نظام هام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استعملها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيث إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع إلى العقول التي تتأمل فيها^(١)، وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيث أن الفهم الاسامي ، وأن الفكرة الرئيسية لفلسفة السياسة الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هي أن العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوصل إلى الحقيقة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول^(٢)، بمعنى آخر إن العقل الإنساني لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى . ومن ثم يصبح للجمتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحمي في دولة أو جمتمع . وفي هذا يقول أرسطو (والنص اقتبس بوزانكيث منه) « إن الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دولة المدينة »^(٣).

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيث في تفسير هذا الرأي فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن تفسرها كما يلي : كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقيدة يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم في أداء وظائفهم ، ولكن المجتمع يتكون أساسا من حمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومتراصة بعضها ببعض الآخر ، وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع . وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيراته ، إذ أن كل عقل فردي لن تكون له قيمة إلا في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط معها ، كما أن كل عقل ترسم له كفاءاته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل

(1) Ibid : p. 5.

(2) Ibid : p. 6.

(3) Ibid : p. 9.

والترابط الكلي ، وينتج في النهاية أن « كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة » (١) .

السنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنزي الذي يقر بأن كل مواد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ سقا نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنز ونظريته في المواد من أي فكر آخر ، ولا غرابة في هذا نظريا يكون بورانكيث قد أطلع على ليبنز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني برجه عام ، والحق أنه رغم هذا التماثل الظاهري بين الفكر لبورانكيث والليبنزي إلا أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقي الذي وقفه كل منهما والانبعاث الفلسفي الذي اختطاه لنفسيهما ، فبينما يمثل ليبنز اتجاها توفيقيا يجمع فيه التجربة إلى التصرف إلى العقل جنباً إلى جنب نجد بورانكيث يمثل القمة في المثالية المطلقة لا يميز اهتماما للتجربة والتجريب ، ولا يقيم وزناً للحواس والادراك الحسي ، كذلك سنجده على خلاف ليبنز يهاجم المذاهب الواقعية والبراغماتية ، تلك المذاهب التي أخذ ليبنز بمجزء منها وأدخلها في نظامه الأبستمولوجي والميتافيزيقي علوة على أن للمواد وهو جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعني عدم التركيب ، أساس لفلسفة ليبنز ، فنه تتكون الأشياء والله مواد أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بورانكيث - فلا تركيب عنده المقبول فتسكون الأشياء ، كما أننا لا نجد نصاً صريحاً عند بورانكيث يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بورانكيث هو المطلق ثمة اختلافات أبستمولوجية وميتافيزيقية وأبستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي : وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة ؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم يتطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيرم ؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطريا بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والمفلسون بوجه عام فيكون العالم متطبعا في الفهم منذ الميلاد ؟ أم أن الأمر يكون جماعا بين هذا وذاك بالمعنى الليبترزي فيكون العقل مزود فطريا بالمعارف وتثير تلك المعارف الكامنة في العقل والنظرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل ؟ ... الواقع أن بورانكي لا يوافق هذه الآراء جميعا... إنه العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفرد عند لاسن له إلا في إطار جميع العقول ومن ثم فهو انعكاس يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماما تتفق مع اتجاه الميتافيزيقي السام وهي أن الحقيقة هي الشكل وأن الجزء لاسن له إلا في هذا الإطار الشكلي العام :

هكذا استمدت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية ، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومنح مورو الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئا تاريخيا مرادفيا ، فقد تضرعت الفلسفة الاجتماعية والسياسية اليونان ، وبالتالي فلقد تنهت النظرة إلى دولة المدينة مع تنهت هذه الفلسفة . ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة والسلوك منسب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالقرص . ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية طالب الحياة التي تتحقق له الرضا بنقض النظر عن المجتمع الإنساني . ولقد تباعد

المفكرون السياسيون من فكر أوسطو وعن دولة المدينة ، وقيل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل ، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيث بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر وفي أواخر هذه الفترة وبعبء ما وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القوي عند الإنجليز وعند غيرهم ، كما حاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سبانيات أوسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة (١) .

ويبرز بوزانكيث إحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة لتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل ، ونصوصا إلى جان جاك روسو ، ذلك أن روسو قد يترك في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة وبين كانبج ويصير من جهة أخرى . وبين لوك وروسو أسهم فيكون ومونتسكيو في الحقل السياسي بإسهامات طيبة ، ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريقي قد أضاء الطريق أمام روسو وقاده ... نحو الاتجاه الصحيح (٢) ، ويرى بوزانكيث أن الفكرة التي نعلمها جميعا عن الإنجيلية الجديدة الممتد الاجتهاد ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح المصرو من روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقا مع الحقيقة القائمة . بأن الوصول العظيم يصل بأفكار عصره ويند خلقتها ، ولكنه عندما يبني خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل المادي (٣) .

(1) Ibid . pp. 10-II.

(2) Ibid 12.

(3) Ibid 13.

ويرد بوراكيك بعد ذلك فضلاً بأ كنه يمرض فيه لأفكار مل السياسية
وهربرت سينر وبتام ولكنه يورد في الفصل الذي يليه ويفقد هذه الأفكار
والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات المرحلة الأولى ، وذلك لأن هذه النظريات
جميعاً تركز على الفردية Individualism ؛ وتختلف على هذا النحو عن التركيب
الاغريقي ، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوراكيك لم تقف في نفس الموجبة
مع نظريات لفكرين الاغريق... تلك التي رأت الوقائع العظيمة بقاء و كلية
في الرؤية (١) وليس لها ذلك الخط الكلي المترابط الذي رأيناه عند مفكرى
اليونان . . إنها نظريات نظرت إلى الانسان وهو في حياته المادية يأكل ويشرب
ويسافر متكبداً معاق السفر وليس نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ
الروسي أو الخط السكلي الذي يقف وراءه .

ويتناول بوراكيك آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم إسهامات
طيبة في الحقل السياسي ، يأخذ في تحليل عقده الاجتماعي وبحث آرائه ، ويذهب
بوراكيك أن كتابات روسو السياسية تتغلغلها الروح الكلية ، فنحن نجد عنده
أن د جوهر المجتمع الانساني يكون من الذات العامة التي تتمتع بالارادة والحياة
التي تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد في
المجتمع من حيث هم كذلك (٢) . ويقول بوراكيك بعد ذلك مباشرة أن
حقيقة تلك الذات العامة في مجال السكلي السياسي تبدي لنا في صورة ما يسمى
بالارادة العامة General Will ثم يختلف بوراكيك من روسو ومتطافات كثيرة
تسبب كلها في نفس الاتجاه الكلي الذي ينظر إلى الانسان السكلي على أنه المكون

(1) Ibid : op. cit. p. 78.

(2) Ibid p. 87.

الدولة ؛ ذلك الإنسان الذي يجمع الإرادة العامة وليس منفعة الخاصة ، بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاق الذي تتغلغل فيه الإرادة العامة ، وترتفع إلى مستوى أعلى ، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل المعنوي إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعي .

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً ، ولكن تلك الحرية التي يولد بها هي حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان ، بالقانون الإجتماعي يصل الإنسان إلى الحرية المنحصرة التي يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة ،^(١) ومن ثم تصبح الدولة المنحصرة عند روسو ، هي تجسيد للحرية الأخلاقية^(٢).

لقد تناول بورانكيث حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة ، وحاول أن يتلمس إرغاصات هذه النظرية في الفكر السياسي الإغريقي القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات للفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التي كانت سائدة ونوعية العقلية التي تضمنتها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التي ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم أقتل مع انتقال الفكر السياسي من دولة المدينة إلى الدولة القومية فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية .. وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل ، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بورانكيث في هاتين التفتعتين ، نود أن نقول إن الخطأ لكل مفسر وراء فكر بورانكيث السياسي من البداية إلى النهاية وأن أي خطأ آخر غير كلي إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الرحلة الأولى الساذجة المبارة .

(١) Ibid : p. 93.

(٢) Ibid : p. 93.

الارادة الحقة والحرية :

يتناول بوزانكيث في فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند ورسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General Will وبين إرادة المجموع The will of all ، فبينما إرادة المجموع لا تدور أن تكون مجموع الإرادات الخاصة ، (١) والفردية كأصوات الناخبين مثلا ، فلنا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية . إن الإرادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فلها تخلصه من وحدانيته وعزله وانفصاله ، وترفعه إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوي بالمجتمع . وهنا يقول بوزانكيث في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع ، إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة المسماة التي تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الاسمي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية ، (٢) ويقول بوزانكيث أن هذا أيضا يمكن أن نجده في المنطق فهناك الحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين .

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية إختلافا كبيرا ، ولكفة أخذ بمفهوم ورسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الانانية التي نحيا تماما بدوافعها الطبيعية والثانية هي الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية وهذه هي حرية الذات المعنوية أو العاقلة . وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق لذات الحقة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والسكل واحدا . يقول بوزانكيث (إن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي تحقق فيها

(1) Ibid, ch. p. 104.

(2) Ibid : p. 106.

أنفسنا بأكل ما يكون) (١) ويشيع ذلك بقوله : إن الإرادة الحرة هي تلك التي تريد ذاتها ، (٢) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية ومائلة .

ويرى بوزانكيث أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وتقيدها التجريبية (وبوزانكيث هنا يستخدم تلك الشائبة التي أعانها كاط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات المعنوية أو المنوية وذلك للاعتماد بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنزلة والمنفصلة والآتية ، ومن هنا تأتي فكرة القسر ، وهذا القسر في رأى بوزانكيث والذي تفرغه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذي تفرغه ذاتنا الحقة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية ، تلك الحرية التي ترتبط كالقلسا بالذات المعنوية لا الطبيعية ، وبالذات العاقلة لا التجريبية ، وبالذات الكلية لا بالذات المنزلة ، وعن هذا القسر يقول بوزانكيث في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب : وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذي يريد من حيث كونه كائنًا معقولًا هو التفسير الحقيقي للقسر السياسي ، (٣) بمعنى آخر فإن القسر السياسي يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذي تفرغه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة ، وذلك لكي نتوحد وترتبط بين الدولة وبين الإرادة الحقة في رباط كلي موحد .

ويفرد بوزانكيث الفصل السابع بأكله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة

(1) Ibid : ch. vi, p. 136.

(2) Ibid : p. 136.

(3) Ibid : ch. vi, p. 144.

الحقيقية أو العامة ، ويقول : « إننى سأساعد القسراء فى هذا الفصل فى فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية ، وإرادة الفرد الخاصة التى توجد فى عقله من ناحية أخرى »^(١) ، بمعنى آخر سيمحاول بورانكيث فى هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتحد الإرادة العامة الحققة المنبثقة عن الدولة مع إرادتى الخاصة النابعة من عقلى ، فيقول إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد ، أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته ، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة ، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية . وهنا يقول بورانكيث إننا سوف نرى أن معظم النظريات العقلية والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقة من الفرد الواحد الظاهر . وهذا هو ما عنيته حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وحافلة واتحدت فى النهاية بالإرادة العامة الحقيقية .

وبعضى بورانكيث فى تفسيره فيقول : « إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد فى الدولة أو فى المجتمع وفى القانون والنظم ، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة »^(٢) .

ويرى بورانكيث أن القول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع . ويرى أن هناك فرقا بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقيلة التى تسير على هذا أو ذاك ، فبينما الحشد ليس إلا تجمعا يكون التنظيم (كالجيش مثلا) تنظيما تسمى فيه الإرادة العامة ، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهى إضافات متعددة هى المتابع

(1) Ibid. a. ch. vii, p. 143.

(2) Ibid. : p. 145.

المحدد ، بينما الإرادة العامة وهي كلية طابع الشيء المنظم ، والنتيجة التي يخلص بها بورزاكيك من هذا التفسير هي :-

« أن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم المقول وبين البناء المنظم للجمعية ، بل وأبعد من هذا فإن المقول والجمعية هما نفس البناء أو الشيء ، منظورا إليه من وجهتي نظر مختلفتين » (١) .

ويستج من هذه النتيجة البورزاكيكية ما يلي :

١ - أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأساق العقلية المتفاعلة .

٢ - أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الأساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي نجدتها في الجماعات الاجتماعية .

٣ - أن الشكل الاجتماعي - على الرغم من أنه متعبد في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية المقول الموجودة في المجتمع منظورا إليها على أنها نسق متحد ومترابط .

وبعد هذا التحليل يعود بورزاكيك فيقرر أن حقيقة أي فرد أكبر منه وأوسع من فردية المنزلة ، إذ إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكل وترتكز عليه (٢) .

(1) Ibid : p. 158.

(2) Ibid : ch. vii. p. 168. !

شاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات

إن الشاية القمورية للمجتمع والدولة والفرد يقول بورزاكيك (هي تحقيق الحياة الأحسن) ، ويجب ألا تأخذنا الخبرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن ، لأن اعتمادنا كله منصعب على المنطق الأساسي الطبيعة الإنسانية من حيث هي حافلة (١) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية ، وليس من زاوية طبيعية جسمية حادية ، وذلك لأننا طبقا لنظر البورزاكيك - لن نتكمن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المباشرة المشتة والفرادى . وفي هذا يقول بورزاكيك بكل وضوح سائرا في هذه الاتجاه ، والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال هذا القصور - وسيط كل الاشتباكات - والنسق الحقيقي الوحيد لكل في الخبرة . وعلى هذا النحو تكون الحياة الأحسن متحققة في القصور ، ذلك الذى يستطيع أن يتشغل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو في تيار الخبرة الجارف ، ووسط معترك الحياة المترابطة والسكلية .

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الانسان أو ذاك هو فردى أو متمثل بالأجسام ؟ هنا يجيب بورزاكيك بأن القصور الذى استقل وانزل ليس موجودا على الحقيقة ، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته ، أى إذا خرج عن انزاليته وانفرديته واتحد في وحدة أخرى . إن القصور لن تكون له حقيقة بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام .

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنمول أو ذاك عن خط السير العام والكللي ،
فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافسه أهدافه الوحيدة ، ضاربا عرض الحائط
بالعموم العام ؟ يجيب بوراكيكس هنا نعم قد يحدث هذا ، وإذن فلا بد أن يكون
في الدولة قوة تعبر تلك الذات الانائية على التراجع والرجوع إلى الذات السكلية
الحقيقية ، ومن ثم نجد بوراكيكس يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة
لكي تقوم بهذه المهمة ، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية
والارتقاء بها إلى مرتبة الذات المعاملة ذات الشكل والمضمون الكليين . يستول
بوراكيكس والمجتمع كوحدة منتظمة لتنظيمها ماصحياً ، تمارس الضبط على أعضائها
خلال القوة المطلقة ، هو ما أعنيه بالدولة ^(١) . ونخلص من هذا النص إلى أن
عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضبط على المنحرفين ، ولكي تحقق ضبط
الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً .

ويرى بوراكيكس أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون
عاضداً لها ولقوانينها ، وهذا يقرره بوراكيكس بصراحة وبقرة في النص القائل
بأن « كل فرد في الحياة المنضمة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة ، وإلى دولة
واحدة فقط » ^(٢) والسبب في هذا يقول بوراكيكس هو أن « السلطة لكي تكون
مطلقة يجب أن تكون فردية » ^(٣) وما حامت هذه السلطة تبعد أمامها أفضالاً مادية
فيجب أن تمارس القوة لمنع الرذيلة منها ، بمعنى آخر يجب أن تتصرف الدولة
بأقوة لزوحها في تقويم الشفوك ، ولكي تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الاسمي
أو الغاية المتدوى وهي الوصول إلى الحياة الأحسن .

(1) Ibid . p.172.

(2) Ibid : p.173.

(3) Ibid : p.175.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيك يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين،
الزاوية الأولى يتناول فيها فصل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق ،
والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب .

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيك إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية^(١)
وعلى الدلالات الشرعية والأخلاقية تقدم بالتوازيين . ويرى بوزانكيك أن
هناك لسفان من الحقوق ، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع
كله ، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد ، وبالنسبة للنسق
الأول ، فإننا نرى بوزانكيك يصفه بأنه « كل عتوى الحالات الظاهرية الضرورية
الحياة العقلية »^(٢) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المنحصر شيئا إلا النظام الذي
يتغلغل في صميم الحياة ، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكنيته .

وفي النسق التالي المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيك
أن هذا النسق يتماق بالحدود الخارجية — للدعم بالقانون — والمتعلقة
بوضع الفرد في المجتمع .

ويرى بوزانكيك أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجبا ، كما يرى
أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يبره عليه الفرد أو ما يفرض
عليه . أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه التفرض أو المهدف الذي تسعى
إلى تحقيقه الحياة الأحسن .

(1) Ibid : p. 109.

(2) Ibid : p. 189.

والوصول إلى الجفوق يلزم أن تمارس الدولة القوة والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الإنسانية بالاثابة وبالمقاب مصا^(١)، وهنا تأتي إلى الزاوية الثانية التي يتناول فيها بورانكيك فعل الدولة على أنه نوع من العقاب . وقبل أن يتناول العقاب ، وقبل أن تتداوله سنتناول الاثابة . وبورانكيك يقول في هذا الصدد أن الاثابة تلعب دوراً صغيراً ، وتشارك مهاركة حشيلة في القوة العامة للجشع ، وفي بلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة . فلقد كانت الاثابة عند اليونان القدامى بمثابة تعجيج الروح العامة على الروح الانانية .

أما بالنسبة إلى العقاب فهى بورانكيك أن تأثيره أشد . وهناك في المذهب البورانكيكي ثلاثة أنواع من العقاب :

١ - عقاب اصلاحى punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطئ هو كالمرضى تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح .

٢ - عقاب جزائى punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع .

٣ عقاب موق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يوق الفرد الذي أخطأ ، من الوقوع في الخطأ مرة أخرى .

والخلاصة يقول بورانكيك هى أنه اقترأ أو العقاب أو القوة ماهى للإمارة للأرادة العامة ، ومعارضة للارتفاع والارتفاع بالذات التجريبية الطبيعية النفسية إلى الذات الكلية العامة المائلة . إن كل فعل للدولة يقول بورانكيك هو أساس ممارسة الإرادة ، الإرادة الحقيقية ، أو الإرادة العقلية التي يقول عنها المنطق

(١) Ibid : p.p. 216-217.

من حيث هي كذلك» (١) ومن هذا يخلص إلى أن كل فصل للدولة سواء أكان متضمنا في نسق الحقوق أو كان دخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة للارادة الحقيقية الكاملة.

النظم السياسية وغير السياسية :

إن ما يهنا الآن هو أن نتبع التفكير بورانكي فيا يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية . وأول ما يقابلنا في هذا الصدد أن بورانكيه تمشيا مع الخط العام لفلسفته ، ولجوهر تفكيره يسبر تلك النظم أفكارا أخلاقية ، ولنتقرب الآن من كتب لزي جوهر تفكير بورانكيه في هذا الصدد.

يقول بورانكيه : إن العلاقة بين أه عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الشكل (٢) ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الانساني نعالجه وهو في ارتباط بالمجتمع وبالدولة ، ولا نعالجه منفردا ومنزلا ومستقلا.

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التي تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وظائية ، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيا يسمى بالنظم . ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية . ويقول بورانكيه بعد هذا أنه ليس من الضروري أن تتقرب بالتحقق والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع ، ولكن ما يهنا هو أن تتقرب الطبيعة السامية

(2) Ibid : p. 275.

(1) Ibid : p. 277.

لهذه النظم هي أنها أفكار لما غايات ، أي تتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية .

إن أي تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجرى نتيجة الإرادة العامة . ولكن نمى أمر يجب أن نضمه في الحساب ، وهو أنه مما كان من هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكي يحقق غرضا أو غاية جامعة معينة ، ومادام يحقق غرضا أو غاية معينة ، فإنه يشير إذن إلى شيء كل لا إلى شيء فردي ، ذلك لأنه يتضمن غرضا أو شعورا لا أكثر من عقل واحد ، (٣) . بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وإنما عقل اجتماعي .

ويمضى بوزاكيك في تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقي وأن الملكية تنظيم ينشأ ، وهما ناهيان عن العقل . كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقل أيضا وعبارة عن تنظيم أخلاقي ، كما أن الطبقة هي الأخرى عنصر من عناصر العقل ، ويتناول في هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية .

ويرى أن الدولة القومية هي التنظيم المرض الذي يحتوي على خبرة عامة لازمة للحياة العامة . وهذا ما يحصلنا معرفيا على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد (٤) .

ولما كانت الدولة القومية تنظيما ، فيلزم أنه لا يوجد الفرد الواحد إلا دولة واحدة . والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية ، لأنها بقواها المختلفة . ولإيرادتها العامة ، تمسير الذات الانانية على الارتجاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة .

(2) Ibid : p. 598.

(1) Ibid : p-p 568.

يقول بورانكيث ، والدولة القومية كفكرة أخلاقية هي عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية ، (١) تقوم بالتهدير وتنادى بالبايع الهدى .

وبعد أن يناول بورانكيث الأسرة الملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية ، ويرى فيها جميعا أنها نظم أخلاقية وفكرية نبهه لا يتوقف عند الدولة القومية ، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام . وما لاشك فيه أن الإنسانية وهي عالم الكائنات العاقلة التي نمر وجه البسيطة ، والمدركة على أنها وحدة (٢) لا بد أن يكون لها شأنها في فلسفة كفلسفة بورانكيث . ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تمتداهما إلى الإنسانية ، وهي الفكره العامة جدا ، ويرى بورانكيث أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكي تسيطر على الدولة ولكي ترتفع عليها ، ولكي تجمع الأغراض والإمكانات المتعلقة بالحياة الإنسانية ، ففكرة الإنسانية فكرة كلية وطامة (٣) .

وفي رأي بورانكيث أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الانساني ، كما أنها لا تساوي مع النوع الانساني من حيث هو تجمع ، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري ، وإنما هي أكثر كالا وكلية من هذا . وفي هذا يقول بورانكيث ، إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون من طريق الاحصاء الساذج ، ولكن تفكرت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كالا وتراجعا بواسطة وقائع أكثر كالا وإرتباطا (٤) . وبديهي أن

(١) Ibid p.p. 568

(٢) Ibid : p. 593.

(٣) Ibid : p. 305.

(٤) Ibid : p. 306.

فكرة الانسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الانساني الذي يكون مجتمعا ما .
لذا ان فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطا وعقلية من هذا المجتمع
أو ذلك .

ولقد وصلنا الآن مع بورانكيك إلى تحليله للنظم مبتدئين بالمائلة ثم العليقة
ثم الدولة ثم النوع الانساني ثم الانسانية على أنها أفكار متوالية تتناهي على هذا
النحو طبقا لدرجة تعديها وكالها وكليتها ، فالعليقة أكمل من المائلة والدولة أعم
من العليقة ، والنوع الانساني أشمل من الدولة ، إذ النوع الانساني أعظم من
الدولة ، وفكرة الانسانية أكثر كمالا وترابطا من فكرة النوع الانساني . ولقد
وأينا بورانكيك يتناول هذه الأفكار جميعا من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة .
ولهم الآن هل إلى أين يصل في هذه المتوالية ؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة
الفكرية المثالية المتبدلة من الفرد أساسا والمتدرجة إلى المائلة وإلى غيرهما من النظم
المتفاوتة ؟ هنا يجيب بورانكيك ، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع
الانساني أو حتى فكرة الإنسانية ، إن العقل الانساني يستمر في التحرك لكي
يزيح التناقض ولكي يشكل عالمه وذاته في وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس
تنتقل على هذا النحو وتفتتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى
بورانكيك ، أنها دم المجتمع ، (١) .

السؤال هنا أمام تفكيره ميجلى خالص ؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس
الديالكتيك الميجلى ، ذلك الديالكتيك الذي لا يتوقف فيه العقل عن طريق
إزاحة التناقض لكي يصل إلى المطلق ؟ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذي
أوردته بورانكيك عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الانساني ، وعن تفتح

(1) Ibid : p. 310.

الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، هي أفكار هيكلية من الطراز الأول بل هي أساس وصب الديالكتيك الهيجلي .

ولعل أن نقفل من هذه النقطة ، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيك ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثا عن الكمال والتام والكلية ، متجيا عن طريقه التفاضل الذي يكمن بينها مادفا إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية ، هذا العقل هو الأساس وهو الأصل . إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع . إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل ولدته هو الأساس . ولذلك فنحن نجد بوزانكيك ، وفي نهاية كتابه هذا ، وبالتطبيق على المجال السياسي وحده يقول : إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي ، (١) .

نحن هنا أيضا أمام الديالكتيك الهيجلي . أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام . والواقع أن بوزانكيك تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص . ويرى بوزانكيك تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً ، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فريسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلاً كان لروسو ... يقول بوزانكيك : لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا

(١) Ibid : p. ٥١١.

ما لم يحصل عليه أي كاتب فردي خارج بلاده، (١). وبأخذ بوزانكيث في
الفصل التاسع من هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً
عند كانت وفغته وهيغل مستعينا بالنصوص التي تشير إلى هذا التأثير، مبيّناً
الوشائج التي تربط بين الفكر الألماني وفكر روسو، معدداً الروابط المختلفة بين
هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن
الفكر الألماني مدين لفكر روسو.

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيغل قد سادت الفصل التاسع كله
والفصل الذي يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيغلية صفحات كثيرة من
هذا الكتاب، ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيغل على الفكر البوزانكيثي.
إن بوزانكيث يمرض لكتاب هيغل عن فلسفة الحق *Philosophy of Right*
بصورة مسببة وعريضة، ويتفق معه في معظم نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته
وفي سيمياء، كما يمرض لفلسفة الروح عند هيغل بالإضافة إلى عرضة لـ *Kant*
من الآراء الهيغلية مبيناً أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هيل
جرين. ولقد تلسنا فيما سبق، وأتماء عرض فلسفة بوزانكيث السياسية، آثار
كل من روسو وهيغل من تلك الفلسفة. ولما كانت هيغل متأثراً بروسو على
حد قول بوزانكيث فإن دين بوزانكيث لروسو يكون كثيراً.

• • •

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيث في السياسة. ولكن وبعد الطول الأولي
من كتاب بوزانكيث عن «النظرية الفلسفية للدولة»، آثار الدكتورون أوجه

نقد صكيرة لخصها بورانكيث في ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها في مقدمة
الطبعة الثانية من هذا الكتاب وهي :

أولاً : إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بورانكيث ضيقة وجامدة وغير
مرنة ، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة ، وعلى الدولة القروية
ببعض الجهد ، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التي ظهرت
في الحياة الحديثة سواء أكانت أمبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات
ذات نظام برلماني . وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطي للحكم
الذات لا يتم إلا عن طريق غارسة القوة بواسطة الؤمة المعنية أو بواسطة
الأفراد المنتخبين ، ولكن ثبت ، أن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات
أفضل الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة ، (١).

ويرد بورانكيث على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس
هي واسعة كل الاتساع . أن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة
القروية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا . ولقد رأينا بورانكيث
بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل
العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق .
أما بخصوص أن نظرية بورانكيث غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعنيين
ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة . فلنا نجد بورانكيث يرد على هذه
النقطة بقوله إن كل النظم المتشابهة الموجودة هي مقياس الإرادة العامة وليست
أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر .

(1) Ibid : Introduction to second edition p. xxvii.

أما : إن نظرية بوراكيك سلبية تقوم على مبدأ إزالة الصوائق أو إعاقة
للموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة
عند بوراكيك في سبيل تحقيقها للارادة العامة ، وسبيل تحقيق هدفها النهائي
وهو الحياة الأحسن ، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق
وذلك الخلف . ويرد بوراكيك على هذا النقد فيقول : أن كل سلب يتضمن
بالطبع جانباً إيجابياً ، (١) ، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له . إنني
حيناً أمتك عن إثبات شيء . إنما أوجهك لسلوك إيجابي معضد لما أمتك عنه
في نفس الوقت .

ثانياً : إن نظرية بوراكيك في الدولة عقلية إلى حد بعيد . والرد على هذا
النقد بديهي ، فلما جوء منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوراكيك السياسية .
ونقول الآن مع بوراكيك أن الخبرات والأغراض والاتجاهات لن تكون
دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية ، والا إذا تغلبت الروح في
ثناياها . يقول بوراكيك : إن الخير الروسي هو وعده الحقيقي والدائم ، أما
الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهي وهمية وخطرة وأساس كل
لجاج ، (٢) .

ومن هذا يخلص بوراكيك بمدوده على أرجح النقد هذه إلى أن نظرية
كما وضعتها في الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية لدولة ، صحيحة .

(١) Ibid : p. xxxvi.

(٢) Ibid : p. xiv.

أولاً : مراجع عامة

- 1 - Barnes, H. E. : Sociology and political theory (New york 1924).
- 2 - Burnes, C. D. : Political Ideals (London 1959).
- 3 - Brecht, A. : Political theory (princeton 1959).
- 4 - Catlin, G. : The story of the political philosophies (New york - London 1939).
- 5 - Coker, F. W. : Readings in political philosophy (New york 1936).
- 6 - Coak, T. i. : A history of political philosophy (New york 1936).
- 7 - Cook, T. i. : History of political philosophy from plato to Burke (New york 1937).
- 8 - Easton, O. : The political system (Knopf 1953).
- 9 - Ebensteing, W. : Great political thinkers (Oxford 1972).
- 10 - Ford, H. J. : The natural history of the state (Princeton 1915).
- 11 - Foster, M. B. : Masters of political thought (Boston 1941).
- 12 - Geiser and jast, Political philosophy from plato to jermey Bentham (New york 1927).
- 13 - Gettell : History of political thought (New york 1926).
- 14 - Gettell : Problems in political evolution (Boston 1915).
- 15 - Laski ; H. : The state in theory and practice (Wiking 1958).
- 16 - Leo strauss : What is political philosophy (Free press 1959).
- 17 - Leslie Lipson : The great issues of political (Political-Hall 1960).

- 18 — Lowie , R. H. : The origin of the state (New york 1927)
- 19 — Macleod, W. G. : The origin and history of politics (New york 1931).
- 20 — Maxey; Ch : Political philosophies (New york 1948).
- 21 — Mayer; J. P. and others : Political thought : The European tradition (New york 1939).
- 22 — Mollwain; C. H. : The growth of political thought in the west (New york 1932).
- 23 — Merriam; C. E. : Systematic politics (Chicago 1945)
- 24 — Morley ; H. ; Ideal commonwealths (London 1893).
- 25 — Murray; H. . ; The history of political science from plato to the present (New york 1926).
- 26 — Pickles; D. M. ; Introduction to politics (Sylvan 1951).
- 27 — Rogow; A. ; Government and politics (Crowell 1961);
- 28 — Russell; B. ; A history of western philosophy ; and its connection with political philosophy from the earliest times to the present day (New york 1945).
- 29 — Sabine; G. H. ; A history of political theory (New york 1937).

ثانيا : عن الفكر الفلسفي السياسي عند الإغريق

- 30 — A Gard, W. R. ; What democracy meant to the Greeks (Chapel Hill 1942).
- 31 — Barker, E. : Greek political theory ; Plato and his predecessors (London 1925);
- 32 — Barker, E. ; The political thought of plato and Aristotle (London — New york 1906).
- 33 — Bosanquet; B. ; A Companion to plato's republic (New york 1895).

- 34 — Calhoun, G. M. : Introduction to Greek legal science (Oxford 1944).
- 35 — Cornford, F.M. : Plato's theory of Knowledge (London 1935).
- 36 — Crossman, R. H. S. : Plato to day (London 1950).
- 37 — Demos, R. : The philosophy of Plato (New York 1939).
- 38 — Dickinson, G. : Plato and his Dialogues (London 1931).
- 39 — Dodds, E. R. : The Greeks and the irrational (Berkeley 1951).
- 40 — Field, G. C. : The philosophy of Plato (London-New York 1949).
- 41 — Foster, M. B. : The political philosophy of Plato — and Hegel (Oxford 1935)
- 42 — Freeman, K. : The pre-Socratic philosopher (Oxford 1946)
- 43 — Grote, G. : Plato and the other companions of Socrates (London 1865)
- 44 — Grote, J. : Aristotle, 2 vols (London 1872)
- 45 — Kelsen, H. : The philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian policy (London 1937)
- 46 — Leen, Ph. : Plato (London — New York 1939)
- 47 — Lodge, R. : Plato's theory of Ethics (London 1928)
- 48 — Mekeon, R. : Aristotle's Conception of moral
- 49 — More, P. E. : Platonism (Princeton 1917)
- 50 — Mure, G. R. : Aristotle (London 1932)
- 51 — Myres, J. : The political ideas of the Greeks (New York 1927)
- 52 — Nettleship, R. : Lectures on the republic of Plato (London 1937)

- 53 - New man; W. : The politics of Aristotle 4 vols (Oxford 1897 - 1902)
- 54 - Oates; W : The ideal states of plato and Aristotle (Princeton 1941)
- 55 - Robin; L. ; Aristote (Paris 1944)
- 56 - Ross; W. O. : Aristotle 2n. ed. (London 1930)
- 57 - Taylor, A. : Socrates (New York 1957)
- 58 - Toynbee ; A. : Hellenism the history of a civilization (New York 1959)
- 59 - Arnold, E' : Roman Stoicism (Cambridge 1911)

ثالثا : عن الفكر الفلسفي السياسي في العصر الروماني

- 60 - Barker; E. : From Alexander to Constantine (New York 1956)
- 61 - Bally ; C. : The legacy of Rome (Oxford 1923)
- 62 - Buckland and Arnold : Roman Law - and Common Law (Cambridge 1936)
- 63 - Conway; R.S. : The originality of cicero (London 1930)
- 64 - Fritz, E.V. : The theory of the mixed Constitution in antiquity : A critical - analysis of Polybius's political ideas. (New York 1954)
- 65 - Davidson, W. : The stoic Creed (Edinburgh 1907)
- 66 - Hayward, F. H. : Marcus Aurelius (London 1935)
- 67 - Lee, R. W. : The elements of Roman Law : with a translation of institutes of Justinian (London 1944)
- 68 - Pallasse; M' : Cicéron et les sources de droit (Paris 1946)
- 69 - Rand; E. K. : Cicero in the Courtroom of St Thomas Aquinas (Milwaukee 1946)
- 70 - Rolaf; J. Cicero and his influence (Boston 1923)
- 71 - Rostovtzeff, M. : The social - and economic history of

the Hellenistic world 3 vols (Oxford 1941)

72 - Sibley ; E. G. : Cicero : Asketch of his life and works
(Chicago 1918)

73 - Stock; St ; Stoicism (London 1908)

74 - Walbank; F. W. ; A historical commentary on polybius
(Oxford 1957)

75 - Wedley; R. : Stoicism - and its influence (Boston 1924)

رأبما : عن الفكر السياسي في العصر الوسيط المسيحي

76 - Allen; J. W. . Marallie of padua and Medieval Secularism
(London 1923)

77 - Augustine; st. : The City of God (London-New York 1931)

78 - Baynes; N. : The political ideas of st. Augustine (London 1936)

79 - Bettenson H. : Documents of the Christian Church
(New York 1947)

80 - Beven; E. : Hellenism and christianity (London 1921)

81 - Carlyle; R. : A history of medieval theory in the west .
6 vols , (Edinburgh and London 1903 -1936)

82 - Chesterton; G. : St Thomas Aquinas (New York 1933)

83 - Combaz; G. : La doctrine politique de saint Augustin
(Paris 1927)

84 - Coplenton/ F.C. : Aquinas (Penguin Book, Baltimore 1955)

85 - Coulton G. G. : studies in Medieval thought (London 1940)

86 - Collmann; O : The state in the new Testament (New
York 1956)

87 - Church; R. W. : Dante and other essays (London 1888)

88 - D'Arcy; M. ; Thomas Aquinas (Boston 1930)

89 - D'Entreves; A. : The Medieval Contribution to political
thought (Oxford 1939)

90 - D' Entreves; A : Dante as political thinker (Oxford 1952)

91 - Figgie; J. N. : The political - aspects of St Augustine's
(London 1921)

- 92 - Figgis; J. N. ; The Divine right of Kings (Cambridge 1934)
- 93 - Friberg; H.D. Love and Justice in political theory (Chicago 1944)
- 94 - Glarke; O. : Political theories of the middle-age (Cambridge 1938)
- 95 - Gilby; Th. : The political thought of Thomas Aquinas (Chicago 1958)
- 96 - Gilson; E. : The christian philosophy of st Aquinas (New York 1956)
- 97 - Heermanshaw; F.J.C. : The social and political ideas of some great Medieval thinkers (London 1923)
- 98 - Hutchins; R. ; St Thomas and the world state (Milwaukee 1949)
- 99 - Killeen, S. : The philosophy of Labour according to Thomas Aquinas (Washington 1939)
- 001 - Leetscher; P. : St. Augustine's Conception of the state (London 1935)
- 101 - Liebeschütz; H. : Medieval Humanism in the life and Writings of John of Salisbury (London 1950)
- 102 - Marsilio of padua : The defender of the peace (London 1535)
- 103 - Morrall; J. : Political thought in medieval times (London 1958)
- 104 - Murphy; E. : St. Thomas's political doctrine and democracy (Washington 1921)
- 105 - Niebuhr; R. : Christian realism and political problems (New York 1953)
- 106 Ozanam, E. : Dante and catholic philosophy in the thirteenth century (New York 1897)

- 107 - Page; Th. : Dante and his influence (New York 1922)
- 108 - Rolbiecki; J. : The political philosophy of Dante A Light-
ier (Washington 1921)
- 109 - Ullman ; W. : Medieval Papalism ; The political theories
of the medieval Canonists (London 1949)
- 110 - Smith; G. : The teaching of the catholic Church (New
York 1949)
- 111 - Webb; C. : John of Salisbury (London 1932)
- 112 - Wickstead; ph : Dante and Aquinas (London-New York 1913)

خامسا : الفكر الفلسفي السياسي في عصر النهضة :

- 113 - Acton; L. : The history of freedom (London 1907)
- 115 - Allen; J W. : Political thought in the sixteenth century
(London 1928)
- 116 - Bainton; R. : The reformation of the sixteenth century
(Boston 1956)
- 117 - Barker; E. : Church, State, and study (London 1930)
- 118 - Baudrillart; H. : Bodin et son temps (Paris 1853)
- 119 - Bonoiat; Ch. : Le Machiavellisme, 3vols (Paris 1907-1936)
- 120 - Bornkamm; H : Luther's world of thought (St Louis 1958)
- 121 - Burnham; J. : The Machiavellians (New York 1943)
- 122 - Butterfield; H. : The statecraft of Machiavelli (London 1940)
- 123 - Church; W. : Constitutional thought in sixteenth-century
France (Cambridge 1941)
- 124 - Clarke; G. : The Renaissance : its nature and origins
(Madison 198)
- 125 - Dakin, A. : Calvinism (Philadelphia 1946)
- 126 - Davis; A. : John Calvin and the influence of protestan-
tism (London 1946)

- 127 - Ferrero, G. : Machiavelli and Machiavellism (London 1939)
- 128 - Elggis, J.N. Studies of political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625 (Cambridge 1931)
- 129 - Fosdick, H. : Great voices of the reformation (New York 1954)
- 130 - Fournel, E. : Bodin (paris 1896)
- 131 - Gilbert, A. : Machiavelli's Prince and its forerunners (Darham 1938)
- 132 - Gieser, H. : Martin Luther (St Louis 1935)
- 133 - Hearnshaw, F. : The social and political ideas of great thinkers of the Renaissance and the Reformation (London 1925)
- 134 - Hunter, E. : The teaching of Calvin (London 1950)
- 135 - Laak, H. : Defence of liberty against tyrants (A translation of the vindiciae (London 1924)
- 136 - Mackinnon, J. : Calvin and the reformation (New York 1936)
- 137 - Meisner, F. : Machiavellism : the doctrine of raison d'état and its place in modern history (New Haven 1957)
- 138 - Moreau-Reibel : Jean Bodin et le droit public compare (Paris 1933)
- 139 - Muir, D. E. : Machiavelli and his times (London 1936)
- 140 - Pascal, R. : The social Basis of the German Reformation (London 1933)
- 141 - Reynolds, B. : Precursors of limited of Monarchy in 16 century France : Francis Hotman and Jean Bodin (New York 1931)
142. - Strauss, Leo : Thoughts on Machiavelli (Glencoe 1958)
- 143 - Troeltsch, E. : The Social teaching of the christian churches (New York 1931)

- 144 — Whale; J. S. : The protestant tradition (Combridge 1955)
145 — Whitfield; J. : Machiavelli (Oxford 1947)
146 — Williston; W. : John Calvin (New York 1906)

سادسا : الفكر الفلسفي السياسي في العصر الحديث

- 147 — Aaron; R. : John Locke (London - New York 1937)
148 — Aleksandrov; G. : A history of western European philosophy (New Haven 1949)
149 — Bastide, Ch. : John Locke : Ses théories politiques et leur influence en Angleterre (Paris 1920)
150 — Bosanquet; B. : The philosophical theory of the state (London 1920)
151 — Butler; G. : The tory tradition (Bolingbroke-Burke - Disraeli - Salisbury (London 1920)
152 — Bowie; J. : Hobbes and his Critics (London 1951)
153 — Cabene; D. : Montesquieu (New York 1947)
154 — Cattelain; F. : Etudes sur l'influence de Montesquieu dans les Constitutions américaines (Besancon 1927)
155 — Clark; G. N. : The seventeenth century (Oxford 1974)
156 — Cobban; A. : Edmund Burke and the revolt against the 18 Century (London 1929)
157 — Cobban, A. : Rousseau and the modern state (London 1943)
158 — Collins, J. Ch. : Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England (London 1968)
159 — Crossman; R. : Government and the Governed (London 1958)
160 — Durkheim, E. : Montesquieu et Rousseau; Précurseurs de la sociologie (Paris 1933)

- 161 — Fletcher, F. T. : Montesquieu and English Politics (1786 — 1800) London 1939.
- 162 — Gooph, G. : Hobbes (London 1939).
- 163 — Gough, J. W. : John Locke's political philosophy (Oxford 1920).
- 164 — Green, F. C. : Rousseau and the idea of progress (Oxford 1950).
- 165 — Hamilton, W. : Property according to Locke (London 1931).
- 166 — Hobbes, Th. : Leviathan (Oxford 1946).
- 167 — James, D. : The life of reason, Hobbes, Lock, Bolingbroke (New York 1949).
- 168 — Josephson, M. : Jean Jacques Rousseau (New York 1931)
- 169 — Kirk, R. : The conservative mind. From Burke to Sant-ayana (Chicago 1953).
- 170 — Laird, J. : Hobbes (London 1934).
- 171 — Landry, B. : Hobbes (Paris 1930).
- 172 — Laski, H. : Political thought in England : From Locke to Bentham (London 1937).
- 173 — Levin, L. : The political doctrine of Montesquieu's *Esprit de lois* (New York 1936).
- 174 — Maguire, Ph. : Edmund Burke (London 1939).
- 175 — Morley, J. : Burke (London 1923).
- 176 — Morgan, Ch. : The liberty of thought and the separation of powers (Oxford 1948).
- 177 — Parkin, Ch. : The moral basis of Burke's political thought (Cambridge 1956).
- 178 — Peters, R. : Hobbes (Baltimore 1956).
- 179 — Pollin, R. : Politique et philosophie chez Hobbes, Paris 1953).

- 80 — Rousseau, J. J. : The social contract and discourses (Everyman's Library London New York 1947).
- 81 — Russell, B. : Philosophy and politics (London 1947).
- 82 — Simon, W. ; John Locke ; Philosophy and political theory (American poll. Rev. XLV June 1951).
- 183 — Sorel, A. : Montesquieu (Chicago 1888).
- 184 — Stanley, P. : Edmund Burke and the natural law (Ann Arbor 1958).
- 185 — Stephen, L. : Hobbes (New York 1904).
- 186 — Strauss, Leo : The political philosophy of Hobbes (Oxford 1936).
- 187 — Ven de weyde : The life and works of Thomas Paine (London 1925).
- 188 — Vaughan, Ch. ; The political writings of Jean Jacques Rousseau 2 vols (Cambridge 1925).
- 189 — Warrender, H. ; The political philosophy of Hobbes ; His theory of obligation (Oxford 1957).
- 190 — Wilson, W. ; Edmund Burke and the French revolution (Century magazine LIII September 1901).
- 191 — Wright, E. H. : The meaning of Rousseau (London 1929).
- 192 — Yelton, J. : John Locke and the way of ideas (London 1946).
- 193 — Young, G. M. : Burke (London 1943).

سابقا : الفكر الفلسفي السياسي في العصر المعاصر

- 194 — Bergun, J. : Darwin, Marx, wagner (Boston 1941).
- 195 — Bouanquet, B. : The philosophical theory of the state (London 1920).

- 196 — Chang, Sh. : The Marxian Theory of the state (Philadelphia 1931).
- 197 — Cole, G. D. : The meaning of Marxism (London 1948).
- 198 — Coraferth, M. : Dialectical Materialism 3 vols (London 1952 - 1954).
- 199 — Dewey, J. : German philosophy and politics (New york 1915).
- 200 — Eastman, M. : Marx and Lenin, The science of revolution (New york 1927).
- 201 — Findlay, J. : Hegel : A re - examination (London 1958).
- 202 — Foster, M. : The political philosophies of plato and Hegel (Oxford 1935).
- 203 — Friedrich, C. : The philosophy of Hegel (New york 1953).
- 204 — Friedrich, C. : Totalitarianism (Cambridge 1954).
- 205 — Gray, A. : The socialist tradition : Moses to lenin (London 1946).
- 206 — Haldane, J. B. : The Marxist philosophy and the Sciences (New york 1939).
- 207 — Hill, Ch. : Lenin and the Russian revolution (London - New york 1947).
- 208 — Hobhouse, L. T. : The metaphysical theory of the state (London 1918).
- 209 — Hook, S. : Towards the understanding of Karl Marx (New york 1933).
- 210 — Hunt, R. N. : Marxism; past and present (New york 1954).
- 211 — Hunt, R. N. : The theory and practice of communism (New york 1950).
- 212 — Jackson, T. : Dialectics (New york 1936).
- 213 — Landy, A. : Marxism and the Democratic tradition (New york 1946).

- 214 — Laski, H' : Communist Manifesto : Socialist Landmark (London 1948),
- 215 — Laski, H. : Communism : 1381 - 1927 (London 1927).
- 216 — Marcuse, H. : Reason and revolution : Hegel and the rise of social theory (New York 1955).
- 217 — Marcuse, H. : Soviet Marxism; A critical analysis (New York 1958).
- 218 — Marx, K; & Engels, F. : Selected correspondence (New York 1942).
- 219 — Mayer, G. : Friedrich Engels (New York 1935).
- 220 — Mayer, A. : Marxism : The unity of theory and practice (Cambridge 1954).
- 221 — Mure, G. R. : An introduction to Hegel (Oxford 1940).
- 222 — Possony, S. : A century of Conflict : Communist techniques of world revolution 1848-1950 (Chicago 1953)
- 223 — Rehfisch, H. : In Tyranny; Four Centuries of struggle against Tyranny in Germany (London 1944)
- 224 — Robinson, J. : An essay on Marxian Economics (London 1944)
- 225 — Russell, B. : Bolshevism. Practice and theory (New York 1928)
- 226 — Ryazanoff ; D. ; Karl Marx : Man, thinker, and revolutionist (New York 1927)
- 227 — Ser, H. : Matérialisme historique et interprétation économique de l'histoire (Paris 1927)
- 228 — Sweezy, P. : The theory of capitalist development (New York 1942)
- 229 — Trotsky; L. ; Karl Marx (New York 1939)
- 230 — Wetter; G. : Dialectical Materialism (New York 1958)
- 231 — Zinner; P. : National Communism and popular revolt in eastern Europe (New York 1956)

